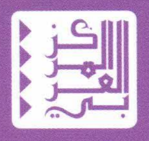
ترجمان

مشير عون

هايدغر والفكر العربي

ترجمة: إيلي أنيس نجم



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

لم يثر مارتن هايدغر (1889-1976) في العالم العربيّ على الإطلاق أيّ شغف عقليّ، كما لم يمارس البتّة أيّ إغواء أيديولوجيّ. يعود السبب، في رأي بعضهم، إلى ما اقتضاه مسعاه الفلسفيّ، وهو مقتضى نقديّ ومغاير للرأي الفلسفيّ السائد. إنّ التعقيد الذي طبع فكره بطابعه الخاصّ، كما الراديكاليّة التي لازمت هذا الفكر، جعلا هايدغر مؤلّفًا تصعب إحاطته في حدود ما يستطيع العقل العربيّ الحاليّ أن يتفكّر فيه. وقد حاول مشير عون أن يبيّن، في هذه الدراسة المقتضبة، أنّ ثمّة فائدة كبيرة للفكر العربيّ الحاليّ في أن يُنعم النظر في الإسهام الإيجابيّ لمشروع هايدغر، بغضّ النظر عن توتّرات هذا الفكر الداخليّة العديدة، وأن ينفتح على هايدغر في شكل مساءلة. ذلك أنّه ليس المقصود البتّة أن نعهد إلى هايدغر في رسم طريق الخلاص، خلاص العالم العربيّ، بل بالأحرى أن نتيح للفكر العربيّ، في مجال التفكر في الكون، أن يسعى هو بنفسه إلى الوقوف على إمكانات محتملة يستلهمها لتُمكنه من بلوغ الاختبار الخاصّ بالثقافة العربيّة في عمق مسعاها التاريخيّ الخصوصيّ.

Mouchir Basile Aoun

HEIDEGGER ET LA PENSÉE ARABE

فكر PENSÉE RELIGIEUSE & PHILOSOPHIQUE ARABE

L'Harmattan

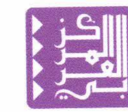
المؤلف

مشير باسيل عون حائز الدكتوراه في الفلسفة (فرنسا وألمانيا)، والدراسات العليا في العلوم الدينية (لبنان)، أستاذ تاريخ الفلسفة الألمانية والهيرمينوطيقا في الجامعة اللبنانية – بيروت. له العديد من المؤلفات بالفرنسية في الفكر الفلسفي والعلوم الدينية، منها: **أسس الفكر المسيحي** (1997)، **الفلسفة والدين: دراسات في الإلحاد المعاصر** (2003)،**أسس الحوار الإسلامي المسيحي** (2003)، **الهيرمينوطيقا الفلسفية: تأريخ غربي لنظريات التأويل** (2004).

المترجم

إيلي أنيس نجم حائز الماجستير في الفلسفة من الجامعة اللبنانية، له ثلاثة كتب بعنوان: **مقاربات فلسفية**، وترجم **قاموس لاروس للفلسفة** (1992) (*Dictionnaire de la Philosophie* (*Larousse*)).

- فلسفة وعلم نفس
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنتروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 8 دولارات

ISBN 978-614-445-051-2



هايدغر والفكر العربي

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

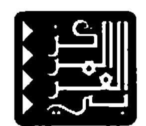
وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

هايدغر والفكر العربي

مشير عون

ترجمة

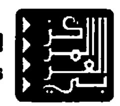
إيلي أنيس نجم





الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عون، مشير
هايدغر والفكر العربي/ مشير عون؛ ترجمة إيلي أنيس نجم.
190 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 169-181) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-051-2
1. هايدغر، مارتن، 1889-1976. 2. الفلسفة العربية - التأثير الأوروبي. أ. نجم، إيلي أنيس. ب. العنوان. ج. السلسلة.
193

الناشـر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 - منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: 10277 - الدوحة - قطر
هاتف: 44199777 - 00974 فاكس: 44831651 - 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان
هاتف: 8 - 1991837 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، آب/ أغسطس 2015

المحتويات

القسم الأوّل
مارتن هايدغر وإشكاليّة اقتباله العربيّ

القسم الثاني
المواجهة بين الأنثروبولوجيتين
الرؤية الهايدغريّة للإنسان في وجه الرؤية العربيّة للإنسان

مقدّمة المترجم

«قُلْ لي ما موقفكَ من الترجمة، أَقُلْ لكَ مَن تكون»

مارتن هايدغر

يبدو أنّ مفردة الترجمة العربيّة استعادةٌ لمفردة عبريّة توراتيّة قد تكون اشتقّت من جذر أكّاديّ، وتعني تحويل الكتب المقدّسة عند اليهود إلى الآراميّة وتأويلها.

فماذا يعني أن نترجم؟

أن نترجم يعني أن نقوم بتحويل منظومة أولى مؤلّفة من أصوات وحروف متتابعة، مرتبطة بنظام لسانيّ معيّن، ونقلها إلى منظومة ثانية مؤلّفة من أصوات وحروف أخرى متتابعة، مرتبطة بنظام لسانيّ آخر، فيما نحرص على صون الدلالة العائدة إلى المنظومة الأولى، بحيث تتقابل المنظومتان وتؤدّيان معنى واحدًا.

السؤال: ماذا عن المفردات والمنظومات اللسانيّة التي تبدو عصيّة على التحويل والنقل؟

ثمّة مخرجان: إمّا استرجاع هذه المفردات وتكرارها كما وردت في النظام اللسانيّ الأوّل مع إجراء بعض التعديلات الطفيفة عليها لناحية الأصوات والحروف، وإمّا إنعام النظر والبحث عمّا يقابلها في النظام اللسانيّ الآخر من دون اعتبار يُذكر للاختبار الحياتيّ أو الحيويّ الذي كان وراء صياغة هذه المفردات وإنشائها.

على سبيل المثال، كان الرومان يصرخون حين يشبّ حريق يلتهم ما يملكون: «*aquas, aquas!*» (أي المياه، المياه!)، وكان على الفرنسيّين أن يقابلوا هاتين الصرختين في لسانهم على النحو الآتي: «*au feu, au feu!*» (أي إلى النار، إلى النار!).

يقول مارتن هايدغر في صدد المخرج الثاني: «تقوم الترجمة بنقل الشغل الذي اضطلع به الفكر إلى العقل العائد إلى لسانٍ آخر، وبالتالي، فإنّ هذا الشغل يخضع لتحوّلٍ لا مفرّ منه. لكنّ هذا التحوّل قد يغدو مثمرًا، لأنّه يبيّن الطرح الأساس للمسألة من طريق تسليط ضوءٍ جديدٍ عليه. وبالتالي، فإنّه يوفّر لنا الفرصة بأن نغدو أكثر تبصّرًا ونتبيّن بمزيدٍ من الوضوح حدود هذه المسألة». ويضيف:» لهذا السبب لا تهدف الترجمة إلى مجرّد تسهيل عمليّة التواصل مع الفضاء العائد إلى لسانٍ آخر، بل إنّها في حدّ ذاتها توضيحٌ للمسألة المطروحة من قبل الجميع. إنّها تتيح الإدراك المتبادل بمعنىً فائق. وكلّ خطوة في هذا السياق مباركةٌ بالنسبة إلى الشعوب»[1]. وعليه، ما من تحويلٍ من دون تحوّل، بحيث يفضي تحويل منظومات لسانيّة معيّنة إلى لسان آخر إلى تحوّل النظام الأُنطولوجيّ الذي يحمل هذه المنظومات ويرسي أساساتها الأُنطولوجيّة (أو الكونيّة) إلى نظامٍ أُنطولوجيّ آخر لا يقابل بالضرورة النظام الأُنطولوجيّ الأوّل. إلاّ أنّ الاختلاف في تبيّن مفهوم الكون (والأُنطولوجيا هي علم الكون بما كان كونًا) وفي تسميته (في اليونانيّة *einai*، وفي اللاتينيّة *esse*، وفي الإيطاليّة *essere*، وفي الفرنسيّة *être*، وفي الإنكليزيّة *be*، وفي الألمانيّة *Sein*)(*) في كلا النظامين اللسانيّين يجعل المقابلة والمماثلة بينهما أمرًا شبه محال.

وفي ما يعود بالتحديد إلى نقل التراث الإغريقيّ إلى اللاتينيّة، يقول هايدغر معلّقًا: «لكنّ الصحيح أنّ هذه الترجمة للمفردات الإغريقيّة إلى اللسان اللاتينيّ ليست البتّة هذا الحدث العاديّ الذي لَمّا نزل نعتبره في أيّامنا غير مؤذٍ.

---

(1) Martin Heidegger, *Questions I et II*, tel; no. 156 (Paris: Gallimard, [1990]), introduction, pp. 10-11.

(*) يؤثر البروفسور مشير عون عبارة الكينونة وليس الكون، ويرى أنها مصدر عربي لفعل كان فاقتضى التنويه [الناشر].

إنّ هذه الترجمة الحرفيّة في الظاهر (والمحصّنة بالتالي في الظاهر) هي في الحقيقة مثول[2]، أي نقل الاختبار الإغريقيّ إلى فضاءٍ فكريٍّ آخر. يستعيد الفكر الرومانيّ المفردات الإغريقيّة، من دون الاختبار الأصليّ الذي يقابل ما يقوله الإغريق، أي من دون الكلمة الإغريقيّة»[3].

فماذا عن مفردة الدازاين (*Dasein*) وتعني في اللسان الألمانيّ الدارج: الوجود (*Existenz*)؟ الواقع أنّ المترجمين الفرنسيّين لأعمال هايدغر حاروا في تبيّن مقابلٍ لما يقصده بهذه العبارة، فاستعادوها وأدخلوها كما هي في لسانهم. وكان هايدغر قد نقلها بنفسه إلى الفرنسيّة وفق الصيغة الآتية: (*être-le-là*)، قبل أن يقرّ بأنّها قد لا تكون صيغة فرنسيّة صائبة. فما العمل لنقل هذه المفردة الهايدغريّة المفصليّة إلى لساني العربيّ؟

لقد اقترحنا مقابلتها بعبارة «الموجود الإنسانيّ». فحرف الميم في مفردة «الموجود» يفيد المكان، بحيث يكون الإنسان المكان (في الألمانيّة *da* وفي الفرنسيّة *là*) الذي ينكشف فيه الوجود (*Sein* في الألمانيّة، وفي الفرنسيّة *être*، وفي الإنكليزيّة *be*). أمّا صفة «الإنسانيّ» المضافة، فلأنّ الإنسان، بما كان «راعي الوجود»، بحسب هايدغر، أُنسان (*Homo sapiens sapiens*): أَنِسَ من الوجود الذي سبق أن أَنِسَ من الإنسان وارتضى احتضانه. والوجود جود (*Es gibt Sein* في الألمانيّة، وفي الفرنسيّة *être Il y a*) ووَجْد (*ex-stasis*)، على ما ذهب إليه هايدغر في تبيّن حركة الوجود باتّجاه الإنسان وسائر الكائنات (الجود) وحركة الإنسان باتّجاه الوجود (الوجْد). وربّ سائلٍ: لماذا قابلتم في هذا الكتاب مفردة *être* الفرنسيّة بمفردة «الكون»، فيما تستخدمون ههنا مفردة «الوجود»؟ الحقّ أنّ هايدغر نفسه يميّز الموجود الإنسانيّ من سائر الكائنات، بمعنى أنّ السؤال الذي يتناول الوجود يقصر على الإنسان بفضل العلاقة الفريدة التي قامت وتقوم بين الكون والإنسان وبرضاهما.

---

(2) تحضرني ههنا مفردة المثول (من فعل مَثَلَ أو مَثُلَ أي حَضَرَ) لمقابلة المفردة الفرنسيّة traduction (انطلاقًا من العبارة الفرنسيّة مثلاً traduction en justice أي المثول أمام القضاء)، نظرًا إلى ما تنطوي عليه من معاني النقل والانتقال والحضور والإحضار... وفي الألمانيّة، يفيد فعل übersetzen معنى النقل أو الانتقال من ضِفّة إلى أخرى.

(3) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, tel (Paris: Gallimard, [s. d.]), p. 21.

ماذا الآن عن «هايدغر والفكر العربيّ»؟

يقارن المؤلّف بين البنى الخاصّة بالفكرين الهايدغريّ والعربيّ قبل أن يقيم مواجهة بين النظرتين الأنثروبولوجيّتين اللتين يوصي بهما الفضاءان الفكريّان. بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا العربيّة، يقصر المؤلّف البحث على تلك التي تنتسب إلى الإسلام. ذلك لأنّها تكوّن، في رأيه، العنصر الذي يمثّل غالبيّة الشعوب العربيّة في الوقت الراهن. ثمّ يقابل بين التسليم لمشيئة الله في الإسلام والتسليم لمشيئة الكون عند هايدغر. السؤال: ألا يجوز لنا ههنا مقابلة المصادرة التي حدسها هايدغر، القاضية بالاختلاف الأُنطولوجيّ (الاختلاف بين الكون والكائن أو بين الوجود والموجود الإنسانيّ) بالاختلاف الأُنطولوجيّ الثيولوجيّ (أو الكلاميّ) في الاسلام (الاختلاف بين الله والكائن أو بين الله والإنسان)، استنادًا إلى الآية 11/ سورة الشورى: ﴿**فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجًا ومن الأنعام أزواجًا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾، علمًا أنّ هايدغر يرى أنّ الميتافيزيقا، في شقّها الأُنطولوجيّ الثيولوجيّ، كانت قد عزت إلى الأُلوهة ما يعود حصرًا إلى الكون؟ أمّا الاختلاف، فإنّه يختلف عمّا تعوّدناه وعهدناه، بمعنى أنّه فصلٌ ووصلٌ، أي أنّ الكون والكائن عند هايدغر، والله والكائن في الإسلام، يختلفان فينفصلان، ويتّصلان من حيث إنّهما ينفصلان[4].

إلاّ أنّ بعضهم يعترض قائلاً إنّ الفكر العربيّ قام ويقوم في لسان العرب الذي حمل هذا الفكر وولّده فأتاح إمكانه، وبالتالي فإنّه سابقٌ على الإسلام. الحقّ أنّ اللسان، أيّ لسان، اقتطع في الواقع ومنه ما اقتطع بحيث مكّن الناطقين به من إعادة تركيب هذا الواقع وتناوله بالتفكّر وصياغته صياغةً فريدة. يقتضي بالتالي وقتذاك تفحّص العلاقة التي قد تقوم بين هايدغر ولساني العربيّ. الواقع أنّني غالبًا ما توسّلتُ بهايدغر للوقوف على حقيقة ما أقوله وأعمله وأتفكّر فيه. ولا عجب، فبعض اللاهوتيّين التمسه من أجل قراءة جديدة «للعهد الجديد».

(4) ﴿وكذلك أوحينا إليك قرآنًا عربيًّا لتُنذر أُمّ القرى ومَن حولها وتُنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريقٌ في الجنّة وفريقٌ في السعير﴾ [القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية 7].

عندها عرفتُ أنّ العربيّ سكنَ الشِّعر وباتَ فيه كما أقام في بيته واستقرّ فيه (بدليل ورود المفردات اللسانيّة العربيّة الآتية التي انسحبت على المسكن والشِّعر: بيت الشَّعر وبيت الشِّعر، ومصراع المضرَب ومصراع بيت الشِّعر، وسبب الخيمة وسبب بيت الشِّعر، ووتد الخيمة والوتد في الشِّعر...)، قبل أن يشرح هايدغر ما قاله الشاعر هولدرلين (1770-1843) ويستفيض في التعليق عليه: «إنّما الإنسان يسكن شعريًّا هذه الأرض». واستنادًا إلى ما قاله هايدغر عن الشيء[5] وعن فعل التفكّر[6]، أدركتُ على التالي أنّ ما يشي به أيّ شيء أو أيّ غرض إلى الحواسّ وإلى العقل كان شيئًا، وأنّ التفكّر يحاكي حركة الكون القائمة على الاعتلان والاحتجاب المتزامِنَين، أي على الإقبال والإدبار «معًا»، أو على الكرّ والفرّ القائمَين على كلّ حال في فعل (فَ كَّ رَ)، كما استدلّ الشاعر العربيّ على هذه الحركة بِعَدْو الفرس ووثبها...

(5) Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* tel (Paris: Gallimard, 1971).

(6) Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (Paris: Quadrige/ PUF, 1992).

توطئة
مساءلة هايدغر بالعربيّة

لم يثر مارتن هايدغر (1889-1976) في العالم العربيّ على الإطلاق أيّ شغف عقليّ، كما لم يمارس البتّة أيّ إغواء إيديولوجيّ. يعود السبب، في رأي بعضهم، إلى ما اقتضاه مسعاه الفلسفيّ، وهو مقتضى نقديّ ومغاير للرأي الفلسفيّ السائد. إنّ التعقيد الذي طبع فكره بطابعه الخاصّ، كما الراديكاليّة التي لازمت هذا الفكر جعلا هايدغر مؤلِّفًا تصعب إحاطته في حدود ما يستطيع العقل العربيّ الحاليّ أن يتفكّر فيه. إلى ذلك، اقترن المديح الذي أسبغه هايدغر على ما يميّز الجرمانيّة من سمات بإيثاره المتزايد للفكر الإغريقيّ على ما عداه، بخاصّة في جانبه السابق لسقراط، وقد جازف هذا المديح بتأثيره المحتمل في قلب الفضاء العربيّ، حتّى بعد وفاته. ولن يكون عليه، في سياق إعادة قراءته للإرث الذي أعقبَ سقراط، أن يمتنع عن مماثلة الفكر العربيّ بالميتافيزيقا الغربيّة وإخضاعه لسلطانها، وبخاصّة الفكر العربيّ الذي سادَ في القرون الوسطى، أي في العصر الذي وصل فيه هذا الفكر إلى أوجِ مجده. لقد حجبت هذه الميتافيزيقا الغربيّة حقيقة الكون، بحسب ما قصده «هايدغر الأخير» بهذه العبارة، أي بما كانت هذه الحقيقة ديناميّة «قدَرُها» كشف «الأشياء» وحجبها.

أودُّ أن أُبيّن، في هذه الدراسة المقتضبة، أنّ ثمّة فائدة كبيرة للفكر العربيّ الحاليّ في أن ينعم النظر في الإسهام الإيجابيّ لمشروع هايدغر، بغضّ النظر عن توتّرات هذا الفكر الداخليّة العديدة. إلاّ أنّه ينبغي لهذا الفكر أن ينفتح على

هايدغر في شكل مساءلة[1]. ذلك لأنّه ليس المقصود البتّة أن نعهد إلى هايدغر في رسم طريق الخلاص، خلاص العالم العربيّ، بل بالأحرى أن نتيح للفكر العربيّ، في مجال التفكّر في الكون، أن يسعى هو بنفسه إلى الوقوف على إمكانات محتملة يستلهمها لتُمكّنه من بلوغ الاختبار الخاصّ بالثقافة العربيّة في عمق مسعاها التاريخيّ الخصوصيّ.

إلاّ أنّه لا بدّ ههنا من ملاحظة أوّليّة: ليس الفكر الهايدغريّ، ومَثَله كمَثَل أيّ فكر بشريّ، في مأمنٍ من المغالاة والشوائب. وعليه، فالمطالبة باعتبار هذا الفكر مصدرًا إلهاميًّا محتملاً للفكر العربيّ الحاليّ لا تعني أنّه علينا إسكات كلّ الانتقادات التي وجِّهت إليه. ويحمل هذا التأكيد من الصواب بحيث يحذّر القارئ من أيّ شكلٍ من أشكال المديح المسرف في المغالاة، من دون السعي إلى نزع الاعتبار عمّا خطّهُ هذا المفكّر العظيم والفذّ. وعلى هذا النحو، نستطيع أن نقرأ هايدغر من دون أن نتملّقه بالمقابل[2]. لأنّ التيقّظ يبقى مطلوبًا، حتّى في مشروعٍ قائمٍ على التبادل والتعامل بالمثل بحيث يجهد المرء في الوقوف على التأثير الخلاصيّ الذي ينطوي عليه فكرٌ مماثل.

فلا عجب أن يجعل هذا البحث المرحلتين الأساسيّتين الملازمتين لكلّ قراءة فلسفيّة تتساكنان، عنيتُ بهما التقويم الإيجابيّ وإعادة المساءلة النقديّة. ففي الوقت الذي يبدو فيه أنّ القسم الأوّل يتمثّل الشقّ الإيجابيّ بالقدْر الذي

---

(1) يرى هايدغر أنّ الأرضيّة الأساس للفلسفة هي المساءلة، المساءلة الراديكاليّة التي لا تضمن أيّ خلاص للفكر، بل إنّها تدفع به باتّجاه الانحراف عن مساره انظر: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA ; 63 (Frankfurt: Klostermann, 1985), pp. 36-37.

(2) من أجل أحسن مدخل إلى حياة مارتن هايدغر وأعماله، يستطيع القارئ أن يعود إلى دراستين هما على قَدْرٍ عالٍ من الرزانة العلميّة، انظر: H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie* (Frankfurt; New York: Campus, 1990),

والترجمة الفرنسية قام بها ج. م. بيلوي (J. M. Belœi) بعنوان: *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie* (Paris: Payot, 1992).

انظر أيضاً: O. Pöggele, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Neske: Pfüllingen, 1990),

الترجمة الفرنسية للطبعة الأولى: O. Pöggele, *La Pensée de Martin Heidegger* (Paris: Aubier-Montaigne, 1967).

يدعو فيه الفكر العربيّ إلى اعتبار إسهام هايدغر على نحوٍ جِدّيّ، يندرج القسم الثاني عمدًا في خانة النقد الهادف إلى مواجهة هذا الإسهام بما يقتضيه فكرٌ بشريٌ موصولٌ بالواقع ومسؤولٌ أخلاقيًا.

إلا أنّ السؤال يبقى هو إيّاه: هل نستطيع أن نسائل هايدغر قبل أن نستدخله ونستوعبه[3]؟ فطالما أنّ أعمال هايدغر لم تُنقَل إلى العربيّة، أي طالما أنّ هذه الأعمال لم تُضمّ إلى ديناميّة وقوعها «الأصليّ» في الأذن العربيّة، سيكون من غير المجدي أن نقوم بأيّة مساءلة فلسفيّة أصيلة. لأنّه يطيب للبشر، على وجه العموم، أن يقصروا مساءلتهم على ما يمكنهم سماعه ممّا يجيزه لهم فضاؤهم الثقافيّ، وما يسهل عليهم التفكّر فيه ممّا يُعطى لهم. وفي حالة هايدغر، تخالف غرابةُ منهجه الوعودَ التي قطعها لنا مشروعه. ولا يمكن هذا التغرّب الفلسفيّ إلا أن يخيف العقل العربيّ الذي يضرب جذوره في مسقط رأسه المطبوع بطابعه الإسلاميّ.

لكن، أيًّا كان الحكم الذي باستطاعتنا أن نطلقه إزاء مشروع المساءلة هذا، يجوز لنا أن نبرّر استدخال فكر هايدغر وأن ندرجه في خانة الفضاء الثقافيّ العربيّ الحاليّ باشتراط الانفتاح المتعدّد الأقطاب والأشكال، عنيتُ به انفتاح المجتمعات العربيّة المعاصرة. فعلى الفكر العربيّ أن يوجّه تقصّياته ويصوّبها، عوضًا عن أن ينهمّ بتخزين أكبر عددٍ من المعارف التقنيّة والوصفات الفلسفيّة، من دون أيّ تمييز. ستتوافر للعقل الفلسفيّ العربيّ وقتذاك «فسحة»، تكون بمثابة حيّزٍ للتبدّل والتحوّل، كتلك الفسحة التي افتتحها السؤال الأُنطولوجيّ (أو الكونيّ) الجريء. ومن المحتمل جدًا أن يجعل هذا الحيّز ذلك العقل يواجه حقيقته الخصوصيّة.

وسيعرف العقل العربيّ، بفضل الدفع الذي توفّره له مساءلة هايدغر، كيف

---

(3) إذا «كانت نصوص هايدغر لا تعبّر عن فكر هايدغر»، D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), p. 19. ينبغي وقتذاك التحلّي بالصبر الفعليّ واعتماد الدقّة من أجل الوقوف على نشأة هذا الفكر الشديد الابتكار وتطوّره البطيئين، وتحوّله الطويل الأمد.

يعيد تحديد مكانته ويؤثر تصوّرًا جديدًا لدوره. وبفضل هايدغر، ندرك أنّ العقل ليس مجرّد أداة معرفيّة ينتظم بموجبها كامل الواقع الذي تمّ قياسه، بما كانت هذه الأداة مرجعًا أوّليًا وأصليًا، كما ندرك أيضًا أنّ العقل ليس مستودعًا للمقولات التي قُرِّرَت مسبقًا لترسم جوهر الواقع. ومع هايدغر، نكتشف أنّ العقل ليس سوى الفكر الذي يُعطى بصفته حيّزًا تنبسط فيه ديناميّة الوجود التاريخيّة، وهي الديناميّة التي تُقبِل فيها وبها حقيقة الكون، إقبالاً لا يعرف الانقطاع ولا يمكننا التنبّؤ بمجراه، وهو أيضًا الإقبال الذي يتمّ في المجالات المختلفة لتأصّله الزمنيّ والعلائقيّ. وإذا كان الفكر والكون هما الوجهين العائدين لديناميّة الانبساط عينها، فعلى العقل أن يتيح للكون أن يُقال بحرّيّة تامّة[4]. من هنا كان الارتباط الأوثق الذي ينعقد، عند هايدغر، بين الحقيقة والحرّيّة. وفي صدد هذا الأمر، يغدو العقل مرآة الكون في تنوّع انعكاساته.

وعليه، يقابل تعدّدُ الفكر تعدّدَ الكون. فإذا كان الكون يُقال بطرائق شتّى، فليس من سببٍ لئلا يُقال العقل، هو أيضًا، بطرائق شتّى. والحال أنّه في عصر العولمة وذبول الهُويّات، لا بدّ لتصوّر الكون هذا من أن يزيد من فرص الخلاص، خلاص الكوكب الأرضيّ[5]. عندها، ستدرك مجمل الثقافات كيف تدرج إسهاماتها في خانة الحقيقة بالقدْر الذي تعمل فيه «العقول» العائدة إلى تلك الثقافات على إظهار غنى الكون وتنوّعه الذي لا ينضب. علمًا أنّ الحقيقة تُقبِلُ خفيةً وفقًا لوتيرة إيناع البشر، أي قياسًا على جهوزيّتهم. فما من ثقافةٍ قادرةٍ، بموجب نظامها العقليّ، على استنفاد غنى الكون، وهو الغنى الذي لا يحدّه حدّ.

(4) يعتبر هايدغر، فيما يقوم بتأويل محاورة Sophiste (السفسطائيّ) عند أفلاطون، أنّ logos (اللوغوس)، بما كان عقلاً وخطابًا، لا يمكن أن يكون الحيّز الوحيد والمفضّل للحقيقة: «ليس الخطاب الركيزة الأوّليّة والوحيدة للحقيقة، إنّه شيء ما بحيث يمكن للحقيقة أن تُنتَجَ فيه، لكنّ الأمر ليس إجباريًا. ليس اللوغوس الموقع الذي يكون فيه الكشف (*alêtheuein* في لسان الإغريق) في بيته، في أراضيه».
Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, GA; 19 (Frankfurt: Klostermann, 1991), p. 181.

(5) في عصر العولمة، لا يزال فكر هايدغر يثير اهتمامًا فلسفيًا فعليًا، على الرغم من كلّ الانتقادات المشروعة التي واجهها. انظر: D. Papenfuss und O. Pöggeler, eds., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Frankfurt: Klostermann, 1990).

يتبيّن إذًا أنّ المساءلة هي الطريق الأفضل بالنسبة إلى طبيعة هذا الغنى الأُنطولوجيّ. فعوضًا من أن نتحرّى حقيقة الكون القصوى من طريق إرغام هذا الكون على كشف حقيقته، من الأنسب أن نجعل الاستدعاءات العديدة تسائلنا، هذه الاستدعاءات التي لا تني تصدر عن الكون بخفر. فإذا كانت المساءلة هي إذًا تقوى الفكر، كما يدرك هذا الأمر تمامًا صاحب الكون والزمن، فإنّ مساءلة فكر هايدغر ستضمن للفكر العربيّ الحاليّ حيويّة نقديّة استثنائيّة.

يعني الكلام الذي يرد على هذا النحو على هايدغر وفكره أن نؤَقلم المنهج الفينومينولوجيّ في الفضاء الثقافيّ العائد إلى العالم العربيّ الحاليّ. والحال، على ما يبدو، أنّه لم يكن إلاّ لهايدغر وحده، من بين سائر ممثّلي الفينومينولوجيا الغربيّة المعاصرة، ذلك العدد المحدود جدًّا من الأَتباع في أوساط النخب الثقافيّة العربيّة. يضاف إلى ذلك ما نعاينه من حالة الفاقة التي تصيب مكانة الفينومينولوجيا في الأوساط الثقافيّة العربيّة. وعليه، تسعى هذه المحاولة المتواضعة إلى إثبات المنفعة الفلسفيّة المحتملة لمثل هذه المواجهة مع التفكّر في الكون. إلا أنّ هذا الأمر يشترط أن يجانس مثل هذه الفينومينولوجيا قصدٌ أُنطولوجيٌّ حصريّ.

الواقع أنّه إذا اعتبرنا أنّ النخب الثقافيّة العربيّة، في لبنان كما في مختلف المجتمعات القائمة في العالم العربيّ، قدِ افتُتِنَتْ زمانًا طويلاً بالماركسيّة وببدائلها الاشتراكيّة، أو بالوجوديّة وتنويعاتها الشخصانيّة، فلأنّ الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة اقتضت التزامًا أيديولوجيًّا قادرًا على تحريك الجماهير والقضاء على أنظمة الظلم، أو التزامًا عاطفيًّا قادرًا على حماية الإنسان العربيّ من خيبات محتومة عرفها، ومن عذابات عايشها، وكانت لا تُطاق.

وعلى هذا النحو، فإنّ التزام المساءلة الأُنطولوجيّة يتيح للعقل العربيّ أن يبلغ الهدف المزدوج الذي سعى وراءه الاتّجاهان الفلسفيّان المذكوران آنفًا وتنازعا على تحقيقه. عنيتُ بهذا الهدف تحرير المجتمع العربيّ من الظلم الذي ارتُكِبَ بحقّ الوجود التاريخيّ للبشر من دون الوقوع بالمقابل في فخّ الأيديولوجيا، وتخليص النفس العربيّة من الانحرافات والأمراض التي

ابتليت بها على نحوٍ مريع من دون الانعزال بالمقابل في الأنا الآسرة، الأنا الجوّانيّة الهائنة.

وعليه، ليس المقصود البتّة أن نطعن في ما يسعى إليه الفكر العربيّ ونبطله أو نعتبره مبتذلاً، بل أن نوجّهه من جديد باتّجاه الحيّز الذي يضمن خلاصه. المقصود أن نتدرّب على مساءلة الذات في ضوء مسألة الكون، وعلى مساءلة الكون في ضوء مساءلة الكون نفسه. ففي حركتي المساءلة، ينبغي أن نسمع، على أفضل وجه، رَجْع كلمة «العربيّ» من أجل أن نتيح للعالم العربيّ أن يقتبل هايدغر اقتبالاً أصيلاً.

يتضمّن الكتاب شقّين: ينعقد الشقّ الأوّل على تحليل مقارن للبنى الخاصّة بالفكرين الهايدغريّ والعربيّ، فيما يحاول الشقّ الثاني أن يقيم مواجهة بين النظرتين الأنثروبولوجيّتين اللتين يوصي بهما الفضاءان الفكريّان. الواقع أنّ الصعوبات النظريّة والعمليّة التي يطرحها مثل هذا التقصّي، بالنسبة إلى الباحث، هي بيّنةٌ أكثر ممّا ينبغي بحيث تعفينا من التوقّف عندها. إنّ ما يفصل بين الفضاءين هوّة سحيقة. أمّا محاولات التقريب بينهما، وهي شبه غائبة، فإنّها محكومة بكون مثل هذه الطريق عصيًّا علينا سلوكها. علينا إذًا أن نسلّم بأنّ هذا العمل هو محاولة. فإذا اقتضى التركيز على هذا الأمر، فذلك بالضبط للتعبير عن الإرادة في رسم حدودٍ للموضوع. بلغة المحصّلات والنتائج، فإنّ هذا الكتاب لا يعد بشيء. ولعلّ فضله الوحيد أنّه يفتح الطريق أمام مثل هذا الكشف.

القسم الأوّل

مارتن هايدغر وإشكاليّة اقتباله العربيّ

الفصل الأوّل
اعتبارات تمهيديّة واحتياطات منهجيّة

1. ما يفترضه العنوان

يستدعي عنوان القسم الأوّل تفسيرًا. فليس المقصود البتّة، في الواقع، أن نتفحّص بدقّة الإنتاج الفلسفيّ العربيّ الحديث بغية الاستدلال به على بصمات الفكر الهايدغريّ أو حتّى على أوجه قربى بين ذلك الإنتاج وهذا الفكر. ربَّ عمليّة تقصٍّ واسعة قادرة بمفردها على رصد الأثر الحاسم الذي خلّفه الفكر الهايدغريّ في توجّهات الفكر العربيّ المعاصر. وعليه، سيمتنع هذا البحث عن القيام بجردةٍ يستعرض فيها إلى اليوم اقتبال الفكر العربيّ لهايدغر اقتبالاً فعليًّا.

من المهمّ أن نلاحظ، من الوهلة الأولى، أنّ ما اقتبسه الفكر العربيّ من أعمال هايدغر، اقتباسًا جزئيًّا ومتقطّعًا، لا ينمّ كثيرًا عن قيام هذا الفكر باقتبال هايدغر اقتبالاً كثيفًا ومطلقًا. في صدد هذا الأمر، جرت العادة في سياق تأريخ الفلسفة العربيّة الحديثة والمعاصرة، أن نذكر أسماء من مثل عبد الرحمن بدوي أو يحيى هويدي، على سبيل الأمثلة التي توضِح الأمر وتعزّزه من دون أن تستنفده، ونشير إلى أنّ عبد الرحمن بدوي تبنّى عددًا معيّنًا من المقولات الوجوديّة فيما استدخل يحيى هويدي بعض التحليلات اللسانيّة. ويعتبر ماجد فخري[1] عن حقّ، في الدراسة التي يتناول فيها الفكر العربيّ، أنّ المذهب الوجوديّ عند عبد

(1) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربيّ، السلسلة الفكرية (بيروت: دار النهار للنشر، 1977)، ص 223-243.

الرحمن بدوي هو قريب من هايدغر[2]. أمّا يحيى هويدي[3] الذي حَمَلَ همّ الانفتاح النقديّ، فإنّه تطرّق إلى تحليلات هايدغر للسان اليونانيّ في ما خصّ التكلّم والتفكّر.

كذلك، فإنّ هذا البحث سيصرف النظر عن مهمّة دقيقة ومحفوفة بالمخاطر، عملاً بما يفرضه التحفّظ المعرفيّ، بغية اقتبال هايدغر وتملّك إرثه الفلسفيّ. وتقضي هذه المهمّة بأن نشير إلى الطريقة التي ينبغي للفكر العربيّ المعاصر اتّباعها، كما تقضي بأن نرسم الحدّ الذي ينبغي لهذا الفكر الوقوف عنده. وعلى الرغم من أنّ هذه الدراسة لا تبتغي أن تقدّم أيّ جواب إيجابيّ أو سلبيّ عن السؤال الذي يطرح إمكان اقتبال فكر هايدغر في العالم العربيّ اقتبالاً أصيلاً، من طريق الترجمة والنقل والتكييف والتحويل، إلا أنّها تودّ في الأقلّ أن تعيد طرح إشكاليّة الاقتبال وتبيّن الصعوبات العائدة إلى إدراك هذه الإشكاليّة، كما إلى معالجتها.

وعليه، تستطيع هذه الدراسة عينها، من دون أن تتنازل عن تحفّظها الأوّليّ، أن تقترح بعض الإمكانات الخاصّة بمواضيع الاقتبال في إطار مشروعٍ فلسفيٍّ يهدف إلى ترميم الفكر العربيّ وتخصيبه وتجديده، من طريق بسط أوجه التقارب والتباعد التي قد تبرز في المجال المشترك لأيّ تقريب نظريّ.

2. وحدة الفكر

تظهر مسألة وحدة كلّ طرف من طرفيّ التفاعل وتعدّديّته في العمق أكثر ممّا تظهر على السطح في إشكاليّة الاقتبال. بعبارة أخرى، من الضروريّ، قبل الشروع بأيّ عمل، أن نتعرّف قليلاً إلى الفكرين اللذين هما موضوع النقاش،

---

(2) من دواعي الفضول أن نتابع الجدل الفلسفيّ العربيّ الذي يواجه فيه مؤيّدو عبد الرحمن بدوي معارضيه. في هذا السياق، يشهّر وائل غالي، وهو القارئ النبيه والناقد، في كتابه الأخير: وائل غالي، قراءة في الفكر المصريّ المعاصر (القاهرة: [د.ن.]، 2009)، بما اقتبسه عبد الرحمن بدوي خفيةً من أعمال هايدغر.

(3) يحيى هويدي، في فلسفة علم المنطق (القاهرة: [د.ن.]، 1972).

الفكر الهايدغريّ والفكر العربيّ، وأن نكشف طبيعة العالَمَين اللذين نشأ فيهما هذان الفكران وانتشرا وما زالا يمارسان فيهما أثرهما الحاسم، أثرهما الفكريّ أو النظريّ. والحال أنّه من المعلوم أنّ هذين الفكرين وهذين العالَمين هما على قدْرٍ من التنوّع والتعقيد بحيث يغدو عسيرًا أكثر فأكثر أن نحيط بحدودهما المتبدّلة إلى أبعد حدّ وأن نستخرج جوهرهما بأمانة.

يشهّر داريوش شايغان بالاستراتيجية المشوَّهة التي اعتمدها الهايدغريّ الإيرانيّ الذائع الصيت أحمد فرديد (1912-1994)، وذلك في دراسة حديثة تناول فيها الاقتبال الإيرانيّ لهايدغر، وكان فرديد قد أسّس في إيران مجموعة «الهايدغريّين الإسلاميّين». يرى شايغان أنّ الخطأ الذي ارتكبه فرديد من جرّاء هذا التقريب يكمن في الإرادة في إخفاء أوجه التباعد الفعليّ التي تفصل بين الفضائين الفكريّين، الفضاء الإسلاميّ والفضاء الغربيّ[4]. والواقع أنّ الفكرين العربيّ والفارسيّ ينتسبان كلاهما إلى الرؤية الإسلاميّة للعالم. إنّ تكامل الفكرين في سبيل الإعلاء من شأن هذه الرؤية بيّنٌ إلى حدٍّ بعيدٍ بحيث يغدو مشروعًا أن نعتبر الاقتبال الإيرانيّ لهايدغر بمثابة نموذجٍ للاقتبال الإسلاميّ، القابل لإعادة إنتاجه في سياق الفكر العربيّ. إلا أنّ موضوع هذا الكتاب مقصورٌ

(4) يقول داريوش شايغان: «تمحور تفكير فرديد حول هذه الرؤية الأنطولوجيّة: لقد أوّلَ، من جهة، على هواه، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ومن جهة ثانية، من أجل أن يدعّم هذه الرؤية، ويبحث، في الصوفيّة الخاصّة بالإسلام، عمّا يقابلها من سوابق يُقتدى بها، راح ينهل من النصوص الصوفيّة المهمّة، كنصوص ابن عربيّ مثلاً، أو من القصائد التي نظمها حافظ الشيرازيّ والتي تخالف إلى حدٍّ بعيد التفكير السائد، وهي القصائد التي استلهمها فرديد أكثر ممّا ينبغي. وعلى هذا النحو، شهدنا خليطًا مذهلاً والتباسًا في الأنواع والبنى، كما لو كنّا محونا بظاهر اليد الفلوق التاريخيّة والقطائع المعرفيّة: فالصوفيّة والفلسفة تلتقيان، وتصيب الواحدة الأخرى بالعدوى، فيعلم الله وحده، عندها، أيّ مزيج غريب ينتج عنهما». ويضيف: «تشكو طريقة فرديد في التفكير من قصورٍ مزدوج: أ- التماثل المتسلسل (وهو التماثل الذي أشارَ إليه R. Aron في كتابه: *L'Opium des intellectuels*، لأنّ فرديد يماثل بين المفاهيم اللسانيّة والفلسفيّة التي لا تُقاس بعضها ببعض، ب- النقد القائم على الاستنتاج والتعميم الغزّارين، أي أنّ فرديد استخدم أدوات مفهوميّة تعود إلى بنية مغايرة تمامًا لبنيته الثقافيّة من أجل أن يفهم عالمه الخاصّ، العالم الذي ابتعد عن الغرب وحادَ عنه».
D. Shayegan, «Heidegger en Iran,» *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, vol. 18 (2006).

على الاقتبال العربيّ. الواقع أنّ الشروط الثقافيّة والاجتماعيّة وإجراءات الانفتاح التي تغلب في العالمين تختلف اختلافًا بيّنًا، على الرغم من أوجه القربى التي تقرّب الفكر العربيّ من الفكر الفارسيّ.

3. الفكر الهايدغريّ وتنازع التأويلات

إذا صحّ أنّ الفكر البشريّ يبقى عصيًّا على أيّ إحاطة تسعى إلى تنظيمه واستنفاده، فالأمر ينطبق على الأقلّ على الفكر الهايدغريّ الذي يتفلّت تفلّتًا طبيعيًّا من كلّ المحاولات التي تطمح إلى استعادته. وعليه، لا يعقل أن نحصر هذا الفكر ببعض الصيغ أو المفاهيم، وذلك بالنظر إلى طابعه الملغز[5] والمتحرّك، كما بالنظر إلى الميادين الرحبة التي يتيح هذا الفكر للكون أن يُقبِلَ إليها وينبسط فيها ويتّسع، وهو الانبساط الذي يجعله هايدغر في آنٍ واحدٍ الهمّ الأكبر والمحرّك الخفيّ.

يُضاف إلى ذلك التنوّع الذي يعصى علينا الالتفاف حوله، تنوّعُ التأويلات والشروحات التي تستحيل، في أغلب الأحيان، مشاريع تطمح إلى استعادة فكر هايدغر. ولمّا كان الفكر لا يبقى ويستمرّ ويدوم إلا بالقراءات التي تتمثّله دوريًّا، فلا يعود من العجب أن ندرك أنّ كلّ تأويلٍ يحوّل ما يتضمّنه الفكر الهايدغريّ باتّجاهٍ يلائم ارتباطاته الفلسفيّة، على أفضل ما يمكن من التلاؤم.

---

(5) ينبّه هايدغر القارئ ويحذّره، في المدوّنات التي مهّدت لعمله الرئيس *Sein und Zeit*، من تعقيد المصطلحات التي يتطلّع بوساطتها إلى استكشاف مجالٍ طواه النسيان منذ زمنٍ بعيد: «لعلّ ما سيكون عليه التعبير من فظاظة وخشونة في التحليلات التي ستلي يستدعي الملاحظة الآتية: أن نقرّر سردًا ما هو الكائن أمرٌ، أمّا أن ندرك الكائن في كينونته، فذلك أمرٌ آخر. فليست الكلمات وحسب ما ينقصنا، في أغلب الأحيان، من أجل القيام بهذه المهمّة، بل «قواعد الصرف والنحو» بخاصّة. (...) فحيث تتوافر القوى بقدْرٍ أقلّ أساسًا، وحيث، إضافة إلى ذلك، يتجاوز مجال الكون المطلوب اكتشافه، لجهة الصعوبة الأُنطولوجيّة، يتجاوز هذا المجال بقدْرٍ كبيرٍ المجال الذي مَثُلَ أمام الإغريق، سيستدعي تكوّن المفاهيم مزيدًا من التعقيد، وستزداد بالقدْر عينه قسوة التعبير».
Martin Heidegger: *Être et temps* (Paris: Gallimard, 1986), p. 66, und *Sein und Zeit*, GA; 2 (Frankfurt: Klostermann, 1977), p. 52.

4. فكرٌ عربيٌّ متعدّد الأشكال

يبرز الوضع الإشكاليّ للفكر العربيّ على هذه الخلفيّة عينها التي أنشأتها كثرة التأويلات، وهو الوضع الذي زاد خطورته تنوّعُ الإسهامات والولاءات. وليست العقبة التي تتربّص بالباحث في هذا الميدان الواسع الذي يتمّ فيه سبر أغوار الفكر العربيّ سوى تلك المتمثّلة برصد قاسمٍ مشتركٍ قابل لإدارة مجمل تجليّات هذا الفكر وإنجازاته.

إنّ مختلف المصادر والإسهامات التي تحدّد ملامح الفكر العربيّ، والنِزاعات الأيديولوجيّة التي تمزّقه، والعامل اللاهوتيّ أو الكلاميّ الذي يعصى علينا الالتفاف حوله والذي يكوّن بلا ريب شرط إمكان هذا الفكر، كلّ هذه العناصر تجعل من المحال انبثاق فكر عربيّ موحّد ومتجانس ومتناغم. فلو أمكنَ ذلك، لظهرَ الفكر العربيّ للعيان على شكلِ صورةٍ متناسقةٍ تُطرح فيها، بإحكامٍ متماسكٍ ومنطقيٍّ، المشكلات الفعليّة التي يواجهها العالم العربيّ، وأنماطُ الاستدلال والتحليل التي تلائم بالضبط طبيعة هذه المشكلات، والحلول النظريّة والعمليّة القادرة على مداواة النواقص الخطيرة التي تحول دون تفتّح الكائن البشريّ في مختلف المجتمعات التي تكوّن النسيج الحيّ لهذا العالم.

من الضروريّ إذًا أن نتذكّر أنّه يقوم في العالم العربيّ أنساقٌ فكريّة عربيّة عديدة تتواجه ويتأثّر أحدها طوعًا بالآخر، كما أنّه لا يندر أن تُثبت هذه الأنساق المختلفة نفسها وتُقصي ما عداها. ولعلّ الجدول الإجماليّ يكشف، في ملامحه البيانيّة الأولى، وجودَ ثلاثة أنساق فكريّة عربيّة معاصرة، أو بالأحرى، تعايشَ ثلاثة أنساق فكريّة عربيّة معاصرة، عنيتُ بها الفكر العربيّ الذي يرتبط حصريًّا باللاهوت أو علم الكلام (الفكر الإسلاميّ)، والفكر العربيّ الذي ينتمي إلى العَلمانيّة، والذي يؤثر الدوران في فلك الفكر الغربيّ، والفكر العربيّ التوفيقيّ، وهو الأمين للتراث والمنفتح على الحداثة.

بعبارةٍ أخرى، لعلّنا نستطيع التعبير عن هذا الولاء الثلاثيّ بالاتّجاهات الثلاثة التي تطبع الفكر الفلسفيّ العربيّ المعاصر بطابعها، عنيتُ بها الاتّجاه الفلسفيّ التراثيّ ذا النمط الإسلاميّ، والاتّجاه الفلسفيّ الحداثيّ ذا النمط

الغربيّ، والاتّجاه الفلسفيّ التوفيقيّ الذي قد يعبّر عن استعداد للانفتاح والمرونة، وهو استعداد خاصّ بالفكر العربيّ.

بإمكاننا القول، في نهاية المطاف، إنّ هذه الاتّجاهات لا تقصر حصريًّا على فكر عربيّ فلسفيّ. على عكس ذلك تمامًا، فإنّها قد تتعايش بالنسبة إلى الفكر العربيّ المعاصر في الفلسفة كما في اللاهوت (الإلهيّات) أو علم الكلام، وفي الشعر كما في علم التأريخ، وفي علم الاجتماع كما في علم السياسة. وعليه، ربّما لا نبالغ في أن نتوقّع انبثاق ثلاثة أنماط يتمّ بموجبها اقتبال هايدغر، وهي التي قد تقابل تلك الأنماط الثلاثة للفكر العربيّ أو تقابل اتّجاهاته.

يحصي يوسف بن عدي أربعة اتّجاهات فلسفيّة مهمّة، وذلك في دراسة حديثة تناول فيها مصير العقلانيّة النقديّة وأثرها الحاسم وتجليّاتها المختلفة في الفكر العربيّ المعاصر[6]. يقوم الاتّجاه الأوّل على إدخال الإصلاح الدينيّ في السياق العامّ، وهو السياق المتعلّق بإصلاح الفكر العربيّ (عبد الله العروي ومحمد الحدّاد). ويقترح الاتّجاه الثاني إعادة تأويل الفكر الإسلاميّ التراثيّ في إطار تمثّلٍ نقديٍّ جديد. وفي ما انتسبَ ممثّلو هذا الاتّجاه الثاني (محمد عابد الجابري، علي أومليل، محمد لحبابي، جمال الدين العلوي، عبد الإله بلقزيز) إلى آفاق مختلفة عائدة إلى انتمائهم الفلسفيّ، فإنّهم ينوون توجيه سهام النقد إلى حالات الجمود التي تمنع التراث الإسلاميّ من الالتحاق بالعقلانيّة الحديثة. ويهدف الاتّجاه الثالث، وهو قليل الانتشار، إلى كشف مجال المنطق الحديث من أجل إخضاع العقل العربيّ لعمليّة المنهجة التحليليّة (أبو يعرب المرزوقي، طه عبد الرحمن). وأمّا الاتّجاه الأخير، فإنّه يتوجّه عمدًا نحو الإنجازات التي حقّقها علم التأويل المعاصر، ويسعى إلى الانكباب على النصّ الدينيّ العربيّ من طريق استخدام الآلة المفهوميّة الجديدة التي افتتحها هذا النظام المعرفيّ (نصر حامد أبو زيد).

---

(6) يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانيّة في الفكر العربيّ المعاصر (بيروت: الدار العربيّة للعلوم، 2009).

غنيٌّ عن القول أنّ تأثير الفكر الهايدغريّ ليس غائبًا تمامًا عن هذا الجهد الذي يسعى إلى إعادة قراءة التراث العربيّ، وهو جهدٌ يقف وراءه الفكر العربيّ المعاصر. الواقع أنّه بإمكاننا أن نعتبر أنّ العودة إلى التراث واعتماد المنهج الفكريّ التأويليّ هما بمثابة الحيّزين المفضَّلين، بالنسبة إلى هذا الأثر المحتمل وغير المباشر لهايدغر في الفكر العربيّ. بالمقابل، لا ينفي هذا الأمر أن تكون ملامح هذا الفكر مختلطة إلى حدٍّ يجعل تثبيته في تركيبة وحيدة ضربًا من المجازفة.

5. التنوّع السياقيّ

علاوةً على التنوّع المختلط الملازم للفكرين الهايدغريّ والعربيّ، تضاف إلى إشكاليّة الاقتبال مسألةُ العالم ومسألةُ السياق اللذين يتكوّن فيهما هذان الفكران وينبسطان[7]. ولا حاجة بنا إلى أن نشير إلى الأهمّيّة البالغة للقيام بتحليلٍ مفصّلٍ نتبيّن فيه مجمل وجوه الاختلاف السياقيّ الذي يطبع هذين الفكرين بطابعه ويرسم ملامحهما.

فلمّا كان الفكر الهايدغريّ ينشب جذوره في أرضيّة العالم الغربيّ الحديث وما بعد الحديث، فإنّ هذا العالم لا يشبه في الواقع إلا قليلاً جدًّا العالم العربيّ الحاليّ الذي ينشأ فيه الفكرُ وينمو حاملاً همَّ إصلاح الإنسان والمجتمع. وهذا يعني أنّ المشكلات التي واجهها الفكر والعالم الغربيّان، والتي استدعت قيام الفكر الهايدغريّ، تختلف جوهريًّا عن المشكلات التي يواجهها الفكر والعالم العربيّان، والتي تحكم الفكر العربيّ المعاصر في نشأته وتكوّنه. فمن جهة الغرب، حداثةٌ مفرِطة، ومن جهة العرب، حداثةٌ معطَّلة. وفي ما تثير الحداثة المفرِطة في الغرب ردّة فعلٍ تتمثّل بالحنين إلى الأصول والعودة إليها، تساهم

(7) فيما يقوم عمر مهيبل بتحليل إشكاليّة التفاعل والتواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، فإنّه يقترح نسقًا سبق واستوحاه من الفلسفة الغربيّة الحاليّة، وهو النسق الذي يسهّل عليه تأويل ما يقرأه، ويتيح له أن يؤقلم تصوّرًا للتواصل السليم والمثمر بين الثقافات. انظر: عمر مهيبل، إشكاليّة التواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة ([د.م.]: الدار الغربيّة للعلوم، 2006)، وفي هذا الكتاب، خصّ مهيبل هايدغر بفصلٍ وعرضَ الإمكانات التي يستطيع الفكر الهايدغريّ أن يوفّرها.

الفاقة والركود القائمين في العالم العربيّ في شحذ الإرادات شحذًا راديكاليًّا، ودفعها باتّجاه التحرّر والإصلاح.

6. الاختلاف في الاصطلاحات

من جهة أُخرى، (ومن الضروريّ أن نشير إلى هذا الأمر)، إنّ الصعوبات المعرفيّة تجعل إشكاليّة الاقتبال تزداد خطورةً وتتفاقم بفعل التباسات دلاليّة لاحقة خاصّة بالفضاء المفهوميّ والاصطلاحيّ العائد إلى الفكرين الهايدغريّ والعربيّ. وبالتالي، إذا كانت المفردات لا تحمل الدلالة عينها، فلأنّ اختبار الواقع البشريّ والاجتماعيّ يُعاش هنا وهناك بطريقة مختلفة. يعود الأمر إلى كون تمثّل التراث ودیناميّة التاريخ وتطوّر العلاقات الاجتماعيّة تطبع الإدراك الفرديّ والجماعيّ للواقع بطابع يختلف في كلا العالمين، وتولِّدُ حتمًا رؤية خصوصيّة ومستقلّة للعالم[8].

7. الانفتاح وإمكانات التكيّف

لا يستطيع هذا العرض، في إطار هذه الملاحظات التمهيديّة، أن يمتنع عن القيام بمساءلة معمّقة يتناول فيها القدرة الذاتيّة للفكر الهايدغريّ على أن ينفتح انفتاحًا صحيحًا على مختلف الحضارات غير الأوروبّيّة وغير الغربيّة وأن ينطبق عليها انطباقًا ملائمًا[9]. فإن كان هذا الفكر لا يحمل في ذاته مقاصد الشموليّة

---

(8) يسأل هايدغر، في سياق محادثة مع مفكّر يابانيّ، عن الاستتباعات الفعليّة التي يحتّمها في الواقع التباعد الدلاليّ الذي يفصل بين الفضاء الخاصّ بالفكر الأوروبي والفضاء الخاصّ بالفكر اليابانيّ: «إذا كان الإنسان يسكن الالتماس الذي يعرضه عليه الكون، بالكلمة التي ينطق بها لسانه، فإنّه علينا أن نفترض أنّنا نسكن، نحن الأوروبيين، بيتًا مختلفًا تمامًا عن البيت الذي يسكنه الإنسان في الشرق الأقصى». انظر: Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole* (Paris: Gallimard, 1976), p. 90.

(9) لم يتردّد هايدغر في القيام بإعادة نظر نقديّة شكّك فيها بصوابيّة إدخال نظام معرفيٍّ من مثل الجماليّة (أو الإسطيطيقا) الغربيّة في الإدراك اليابانيّ للفنّ، بعد أن تنبّه للخصوصيّة التي لا يمكن الالتفاف حولها، وهي الخصوصيّة التي تحملها، بدرجات متفاوتة، حضارات البشر في مختلف أصقاع الأرض: «تشتقّ مفردة الإسطيطيقا، كما يشتقّ موضوعها أيضًا، من الفكر الأوروبي، ومن الفلسفة. لذلك، فإنّ القصد الإسطيطيقيّ أو الجماليّ لا يمكن في الواقع إلا أن يبقى غريبًا عن الفكر السائد في الشرق الأقصى». («عن =

وينمّيها، فذلك يعني أنّه يودّ أن يقصر بحثه عن معنى الكون على الفضاء الضيّق العائد إلى الاختبار الأوروبّي للوجود الإنسانيّ، وهو الاختبار الذي رسمت ملامحه في الأصل، بحسب هايدغر، التجربةُ الإغريقيّة التي سبقت سقراط.

من هنا ضرورة التمييز الجليّ في ما يتعلّق بالوقوف على طبيعة اقتبال الفكر العربيّ لهايدغر، وعلى اتّساع هذا الاقتبال في الفضاء الضيّق العائد إلى الاختبار الخاصّ بهذا الفكر. المقصود في النهاية أن نقرّر هل يجب على الفكر العربيّ، بعد أن استدعاه الإسهام الهايدغريّ، أن يكتفي بأن يقتبس جزئيًّا من تحرّك الفكر الهايدغريّ، بل من شكله، أو أن يبيح لنفسه أن يتمثّل في هذا الفكر مضامين جوهريّة، وقد اكتملت أو وصلت إلى خواتيمها.

8. اقتبالٌ عربيٌّ هزيل

لم يقدر العالم العربيّ هايدغر حقّ قدْره إلى حدٍّ ما، على الرغم من اتّساع فكره اتّساعًا لا ريب فيه، خلافًا للأعلام البارزة في الفكر الغربيّ. وإذا كان علينا أن نتحاشى عن الوقوع في فخّ النُواح أو الاستغراق في التشاؤم في ما خصّ مصير الفكر الفلسفيّ في العالم العربيّ، فإنّ أسباب هذا التجاهل عديدة: هزال الترجمات[10]، وجِدَّة الاصطلاحات الهايدغريّة التي تكاد تكون عصيّة على الفهم، والتجريد المفهوميّ المفرط في ما خصّ الاستدلالات والتحليلات الهايدغريّة، وغرابة القضيّة أو غرابة القصد الرئيس للمشروع الهايدغريّ بالنسبة إلى الأنظمة الفلسفيّة الأُخرى.

وفي ما يتعلّق بالجهد الذي بُذِل في مجال الترجمة، فإنّ المترجمين آثروا

= محادثة كلاميّة...»، المصدر نفسه، ص 88). وقد وصل الأمر بهايدغر، بعد أن استند إلى ما عاينه، إلى الاستنتاج الاستفهاميّ الآتي: «هل يكون الناس في الشرق الأقصى بحاجة إلى السعي إلى اقتباس النسق المفهوميّ الأوروبي، بل هل عندهم مصلحة في هذا السعي؟» (المصدر نفسه، ص 88).

(10) يتحسّر ماجد فخري على غياب الجهد العربيّ المستمرّ والمتناسق لجهة ترجمة النتاجات المهمّة في الفلسفة الغربيّة ترجمةً كاملة ومطلقة. إلا أنّ جهدًا فعليًّا بُذِلَ بعد ذلك في مجال الترجمة، فرَفعَ التحدّي الذي قضى ادّعاءً بأنّ الفضاءين الغربيّ والعربيّ يتنافران لسانيًّا. انظر: ماجد فخري، دراسات في الفكر العربيّ، ص 244-271.

اختيارًا حَكَمَ المبادرات التي قاموا بها. فقد فضّلوا الموضوعات الهايدغريّة التي تتعلّق بالدرجة الأولى بالفنّ[11]، والشعر[12]، واللسان[13]، والسياسة[14]. وكلّها ميادين يهتمّ لها القارئ العربيّ اهتمامًا مباشرًا. ومنذ مدّة قريبة جدًّا، تمّت ترجمة عمل هايدغر الرئيس وسُلِّمَ إلى دار النشر[15]. وثمّة ترجمات عربيّة أُخرى قد تُمّمت[16] أو لا تزال في طور الإتمام. أمّا الموضوعات، فإنها تتنوّع بتنوّع نقاط الاهتمام ودوائر الاختصاص والكفاية[17]. إلّا أنّ ما نتحسّر عليه، هو افتقارنا إلى استراتيجيّة سبق وتمّ الاتفاق عليها، وإلى قصد إجماليّ قادر

---

(11) قام أبو العيد دودو بترجمة *L'origine de l'œuvre d'art*، وكتب مقدّمة الطبعة العربيّة هـ. غ. غادامير (H. G. Gadamer) انظر: **أصل العمل الفنّيّ**، ترجمة أبو العيد دودو ([د. م.]: منشورات الاختلاف، 2001).

(12) قام الشاعر اللبنانيّ فؤاد رفقة بترجمة مقتطفات من محاضرة: *L'expérience de la pensée*= *Aus der Erfahrung des Denken* (Frankfurt: Klostermann, 2002),

وقد صدرت بعنوان: **اختبار الفكر** (بيروت: دار النهار، 2004). أما فؤاد كامل ومحمود رجب، فقد نقلا إلى العربيّة مجموعة من النصوص الهايدغريّة، ومنها دراسة تتناول هولدرلين وماهيّة الشعر (القاهرة: دار الثقافة، [د.ت.]).

(13) لقد نقل مينا جلال إلى العربيّة: «الرسالة في النزعة الإنسانية = *La Lettre sur l'humanisme* = *Über den Humanismus*»، **مدارات فلسفيّة**، العدد 6، (تشرين الثاني/ نوفمبر 2009). وأعادت طبعه المجلّة الإلكترونيّة: *Cahiers de la Différence*. وترجم عبد الغفّار مكّاوي: **نداء الحقيقة** = *L'appel de la vérité* (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977). ثمّ قام عبد الهادي مفتاح بترجمة أُخرى للرسالة عينها ونشرها على شبكة التواصل الاجتماعيّ في 21 كانون الثاني/ يناير 2009 <http://www.jeeran.com>.

(14) نقلت حسّونة المصباحي إلى العربيّة الأجوبة والأسئلة حول التاريخ والسياسة *l'histoire et la politique sur Réponses et questions*، وقد نُشر النصّ على شبكة التواصل الاجتماعيّ في 5 شباط/ فبراير 2007: <http://www.doroob.com>.

(15) صدرت الترجمة العربيّة الكاملة لكتاب *Sein und Zeit* بعنوان: مارتن هايدغر، **الكون والزمن** (بيروت: دار الكتاب الجديد، 2012).

(16) لقد نقل نظير جاهل إلى العربيّة: *Der Satz vom Grund,* GA; 10 (Frankfurt: Klostermann, 1997),

وقد نشرت النصّ العربيّ: **مبدأ العلّة**، الأعمال الكاملة؛ 10 (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 2001).

(17) قام البروفسور إسماعيل المصدِّق، وهو الاختصاصيّ المصريّ في هوسّرل وهايدغر، بترجمة مجموعة من الكتابات الهايدغريّة (من مثل *Vom Wesen der Wahreit* (ماهيّة الحقيقة)، و*Was ist Metaphysik* (ما الميتافيزيقا؟)، و*Kunst und Technik* (الفنّ والتقنية)، وكتابات أُخرى)، ونشرت هذه الترجمة في القاهرة تحت عنوان: **الكتابات الأساسيّة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003). ويقرّ المصدِّق، في المقدّمة، بالصعوبة القصوى في «إسكان هايدغر بيت اللسان العربيّ».

على تنسيق أعمال الترجمة من طريق استخراج الأولويّات وابتداع معجم عربيّ مترابط وقادر على إسماع الناطقين بلغة الضاد.

إذا كانت ندرة الهايدغريّين العرب تناقض تناقضًا يصعب إنكاره وفرة الولاءات الفلسفيّة الوجوديّة، والكانطيّة، والوضعيّة، والماركسيّة أو الشخصانيّة، فلأنّ كلّ هذه المدارس الفلسفيّة عرفت كيف تثير الاهتمام الحيويّ عند المفكّر العربيّ، وتستنهض مسعاه الفلسفيّ، من طريق تركيز تقصّياتها على المجالات التي تُثار فيها الموضوعات القادرة على ملاقاة الإنسان العربيّ في عمق تساؤله اليوميّ الوجوديّ.

للوهلة الأولى، تبدو مشكلة الكون بما كان كونًا، وهو الموضوع المفضّل في الفكر الهايدغريّ، بمنزلة ترفٍ فلسفيٍّ وإضافةٍ غير مجدية (هل يكون الأمر حاليًّا كذلك أيضًا عند الغربيّين؟). إلى ذلك، فإنّ افتقار التفكّر في الكون افتقارًا مقصودًا إلى أيّ اعتبارٍ مقنعٍ لجهة انعكاساته العمليّة، ينتقص من قدرة مثل هذا التفكّر على جذب الناس إليه[18].

ونستطيع الظنّ أيضًا، من دون أن نعرّض أنفسنا للغلط، أنّ الفكر الهايدغريّ نفّرَ القارئ العربيّ من جرّاء خشونة مقارباته المفهوميّة، ودقّة تقنياته التي مكّنته من توليد المفاهيم، على الرغم من أنّ ذلك الفكر يبقى قادرًا على إغواء هذا القارئ، بفضل رؤاه العميقة وتحليلاته الراديكاليّة. في صدد هذا الأمر، من المجدي أن نشير إلى أنّ لسان العرب يبقى مرنًا نسبيًّا لجهة نماذجه الاصطلاحيّة والمفهوميّة. وعليه، فإنّ اقتبالاً مثمرًا لهايدغر قد يستلزم جهدًا مستمرًّا يسعى إلى التجديد والتكييف[19].

---

(18) انظر الفصل الثالث من القسم الثاني.

(19) يجهد هنري كوربان (Henry Corbin)، وهو الاختصاصيّ في الإسلاميّات، في أن يبيّن الشبه الدلاليّ الذي يقوم بين الاصطلاحات الصوفيّة عند العرب والفرس والاصطلاحات الأنطولوجيّة عند هايدغر، في محادثة مسجّلة خصّ بها راديو فرانس كولتور (France Culture) يوم الأربعاء الواقع فيه الثاني من حزيران/ يونيو 1976. وعلى سبيل المثال، بإمكان تماثلات اصطلاحيّة أن تنعقد إذًا بيسرٍ بين مفردات عربيّة وما يقابلها في اللسان الألمانيّ عند هايدغر (من مثل «إظهار» وإماطة اللثام، و«زمان كثيف» وزمانيّة معتِمة، و«عرفان» وتكشّف الكون تكشّفًا صوفيًّا). راجع الموقع على شبكة التواصل الاجتماعيّ، وهو =

ليس في الوارد على الإطلاق أن نتعرّف إلى هويّة كلّ الذين يمثّلون المدرسة الهايدغريّة العربيّة ونقدّمهم، بل المقصود بكلّ بساطة أن نذكر باختصار بعض الذين ذاع صيتهم في الأوساط الأكاديميّة العربيّة. ثمّة ملاحظة أوّليّة تتّصل بالتوزّع الجغرافيّ. توفّر بلدان المغرب العربيّ (المغرب والجزائر وتونس) على نحوٍ أفضل من سواها وصول مثل هذا الفكر إليها، وهو الفكر الذي التزم إعادة النظر في الإرث الميتافيزيقيّ الغربيّ. لعلّ ارتباط هذه البلدان ارتباطًا مباشرًا بالثقافة الفرنسيّة قد سهّل اندفاعها في هذا الاتّجاه. أمّا بالنسبة إلى بلدان المشرق العربيّ، فإنّ موجة ضعيفة من المشتغلين بالفلسفة التزمت هذا الفكر، وقد قصرت هذه الموجة على لبنان ومصر. ثمّة ملاحظة ثانية تتعلّق بالكفايات اللسانيّة. يقدّم الهايدغريّون المغاربة الدليل على تمثّلهم الفعليّ للإسهام الهايدغريّ، كما للمعجم الفلسفيّ الهايدغريّ، إلا أنّه يبدو أنّ تعبيرهم اللسانيّ العربيّ لم يكن على مستوى المهمّة التي أخذوها على عاتقهم. أمّا الهايدغريّون المشارقة، فإنّهم يعتنون على نحوٍ أفضل من سواهم بتعبيرهم اللسانيّ العربيّ ويعرفون معرفة جيّدة التراث الفلسفيّ العربيّ القروسطيّ والحديث، إلا أنهم يقدّمون أدلّة على بعض القصور في ما يتعلّق بقدرتهم على إدراك الرهانات الخاصّة بالفكر الغربيّ، كما بامتلاك ناصية المعجم الفلسفيّ الألمانيّ الخاصّ بهايدغر. لكنّ فتحي المسكيني[20] يرى أنّ هذا التمييز بين المغرب والمشرق ليس له ما يبرّره كثيرًا، لأنّه لا يصيب إلا الوضعيّة الاجتماعيّة والثقافيّة العائدة إلى الفضاءين العقليّين، ولن يعرّض وحدة العقل العربيّ للخطر. وهو العقل الذي يكوّن، في الخلاصة، جزءًا لا يتجزّأ من العقل البشريّ الكلي.

بإمكاننا أن نذكر، في عداد الهايدغريّين المغاربة، الفلاسفة عبد السلام

= الموقع الذي أنشأه وتعهّده تجمّع أصدقاء هنري وستيلا كوربان (Association des amis de Henry et Stella Corbin), (<http://www.amiscorbin.com>).

(20) فتحي المسكيني، نقد العقل التأويليّ - أو فلسفة الإله الأخير. مارتن هايدغر من الأنطولوجيا الأساسيّة إلى تاريخ الوجود، 1919-1944 ([د. م.]: مركز الإنماء العربي، 2005).

بنعبد العالي[21] وعبد الرزّاق الداوي[22] ومحمّد الشيخ[23]. من جهة أُخرى، فإنّ المجلّة الفلسفيّة العربيّة (دفاتر فلسفيّة) التي يصدرها معًا عبد السلام بنعبد العالي ومحمّد سبيلا، أسهمت إسهامًا كبيرًا في دفع العالم العربيّ إلى التعرّف إلى أعمال هايدغر. وبإمكاننا أن نعتبر أنّ التونسيّين من أمثال علي الحبيب الفريوي[24] ومحمّد مزوغي وزهير الخويلدي يعرفون هايدغر معرفة جدّيّة. وبإمكاننا أن نذكر أيضًا الجزائريّ إبراهيم أحمد[25] الذي يعنى بإشكاليّة الكون واللغة عند هايدغر، والجزائريّ أبو العيد دودو الذي يهتمّ للتصوّر الهايدغريّ للفنّ، والذي يعكف على ترجمة الكتابات الهايدغريّة التي تلاقي مشروعه الفلسفيّ الخاصّ. وفي لبنان، يعتزم بعضهم، من أمثال موسى وهبه[26] وعلي حرب[27] وإيلي نجم[28]،

---

(21) عبد السلام بنعبد العالي، أُسس الفكر الفلسفيّ المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1991). وينشر المؤلّف عينه، في سياق التركيز على محور المواجهة بين التراث والحداثة، دراسة مقارنة تحمل العنوان: هايدغر ضدّ هيغل، التراث والاختلاف ([بيروت]: دار التنوير للطباعة، 1985).

(22) عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992).

(23) محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2008).

(24) علي الحبيب الفريوي: مارتن هايدغر «نقد العقل الميتافيزيقي»: قراءة أنطولوجية للتراث الغربي (بيروت: دار الفارابي، 2008)، ومارتن هايدغر «الفنّ والحقيقة» أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا (بيروت: دار الفارابي، 2008).

(25) إبراهيم أحمد، إشكاليّة الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر (بيروت: الدار العربيّة للعلوم - ناشرون؛ منشورات الاختلاف، 2006).

(26) تميّز موسى وهبه خصوصًا بالترجمة التي قام بها لعمل كانط نقد العقل المحض (*Critique de la raison pure*). لكنّه يهتمّ أيضًا للفكر الهايدغريّ، ويقود تفكيرًا نقديًّا يتناول فيه الطاقة الدلاليّة في اللسان العربيّ، وقدرة هذا اللسان على احتضان الألفاظ الجديدة العائدة إلى اللغة الهايدغريّة، وهي الألفاظ التي تكاد تكون عصيّة على النقل.

(27) ينتسب علي حرب بالأحرى، في كتاباته ذات السمة الاستفزازيّة، إلى درّيدا. لكنّه يقرّ بما يدينه لهايدغر. فعلى طريقة هايدغر، يسائل علي حرب النصّ العربيّ الفلسفيّ والدينيّ، ويشهّر بإواليّات الحجب الذاتيّ التي يصوغها هذا النصّ، من أجل أن يتّقي «شرّ» التأويل التجديديّ. انظر: علي حرب، النصّ والحقيقة، 3 ج (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2000).

(28) يعتزم إيلي نجم تدشين طريقة جديدة في مقاربة الإرث المعجميّ العربيّ. تنتسب استراتيجيّته التأويليّة صراحةً إلى هايدغر. فهو يتعقّب اللفظة العربيّة، في الأجزاء الثلاثة لمقارباته: إيلي نجم: مقاربات =

استلهام الفكر الهايدغريّ من طريق تحويل تفكيرهم باتّجاه ما اقتضاه هذا الفكر في ما يعود إلى مفهوم التفكيك. وفي مصر، هيمنت شخصيّة عبد الرحمن بدوي على المسرح الفلسفيّ زمانًا طويلاً. إلا أنّ شخصيّة أكاديميّة كشخصيّة إسماعيل المصدِّق تتطلّع إلى الإتيان بإسهام هايدغريّ جديد في الفكر العربيّ المصريّ. ويشارك مترجمون من أمثال فؤاد كامل ومحمود رجب وعبد الغفّار مكّاوي بنشر الفكر الهايدغريّ في مصر.

بالطبع، ليس لهذا التذكير المختصر أيّ سمة على الإطلاق من سمات العرض المنظّم. فإذا تجرّأنا وجازفنا بالمضيّ في هذا البحث، فإنّنا نجد أنفسنا في متاهة ذات منعطفات متعدّدة. يكفي إذًا أن نبيّن واقعة خصوصيّة لجهة أنّ هذا الاقتبال العربيّ الحديث العهد لهايدغر لم يتمّ بالإجماع، بل كان وراء بروز اتّجاهين متعارضين، بدلاً من أن يوحّد المشهد الفلسفيّ العربيّ. فمن جهة، نجد أتباع هايدغر، الموالين له من دون قيد أو شرط والمدافعين عن فكره بحماسة، ومن جهة أُخرى، الاختصاصيّين في فكر هايدغر والمطّلعين عليه، والذين يعتزمون تبيّن قيمة إسهاماته والشروع في نقد ما بالغ فيه وتحمّس له. وبإمكاننا باختصار تصوير بعض المواقف النمطيّة لكلا الفريقين، على الرغم من أنّ الخطّ الفاصل بينهما يبقى قليل الوضوح.

سيكون للمثقّفين العرب فائدة كبيرة، بحسب علي الحبيب الفريوي مثلاً، في التدرّب لدى هايدغر على فنّ القراءة الفلسفيّة[29]، بل إنّ عليهم، إضافة إلى هذا الأمر، أن يتعلّموا أن يسائلوا الفكر، قبل أن يسارعوا إلى تقديم الأجوبة القاطعة التي تقضي على النقاش قضاءً تامًّا. أمّا فتحي المسكيني، فإنّه يدعو العقل العربيّ إلى التفكّر مليًّا في القراءة التي يقوم بها هايدغر للإرث الفلسفيّ الغربيّ. ويذهب الأمر بزهير الخويلدي إلى طرح إمكان قيام

= (بيروت: [د. ن.]، 2002)، ومقاربات فلسفيّة (بيروت: [د. ن.]، 2007، 2010)، ويسائلها عن الصِلات التي لم يتمّ التفكّر فيها، والتي تربط هذه اللفظة، بما كانت مسكن الكينونة، بحقيقة كينونتها الأصليّة.

(29) يتحسّر المثقّف السعوديّ سعد البازعي على غياب فلسفة عربيّة حاليّة، ويحكم لهايدغر عندما يرى هذا الأخير أنّ الفلسفة قصرت على الثقافة الأوروبية.

العقل العربيّ بسلوك الطريق التي سلكها هايدغر بغية التفكّر في ما لم يتفكّر فيه التراث الفلسفيّ العربيّ. ويردّ محمّد الشيخ، بقصد الدفاع عن هايدغر، الاتّهامات التي أصابت هذا الأخير من قبل كلّ مَن وصف أسلوبه بأنّه شعريّ ونَفَسَه بأنّه صوفيّ.

وعلى عكس هذه النبرة التي تسبغ المديح تلو المديح على هايدغر، ترتفع مجموعة كاملة من الأصوات لتشهّر بما حصّله فكره ممّا سبق أن كان حاصلاً، وبما رافق مقولاته من التباس، وبما قلّت جدواه من خلاصاته وطروحاته، كما يشهّر محمّد المزوغي بمركزيّته الأوروبّيّة وبإيثاره المفرط لما يميّز الجرمانيّة من سمات، ويدين أيضًا الطريقة التي حقّرَ بها هايدغر العقل البشريّ بحجّة أنّه يودّ الوصول إلى قولٍ مختلفٍ للكون. أمّا عبد الرزّاق الداوي، فإنّه يندّد برطانة كتابات هايدغر وغموضها ويتحسّر على لجوئه الدائم إلى اللغة الخادعة، اللغة التي يقول بها ما لا يمكن وصفه وما لم يتمّ التفكّر فيه. وفي سياق رؤية إجماليّة تتجاوز التقويم الذي يتناول الفكر الهايدغريّ، يلاحظ فتحي التريكي[30] أنّ الاتّجاه الحاليّ للفلسفة في العالم العربيّ قد آثرَ الفكر الذي يأبى الانتظام في نسق منهجيّ. وعليه، يغدو تنوّع المواضيع وكثرتها بمثابة محور الاهتمام الذي تدور حوله الأبحاث الفلسفيّة. بإمكاننا آنذاك أن نعتبر هايدغر بمثابة أحد مصادر الاستلهام بالنسبة إلى هذا الفكر الذي يأبى الانتظام في نسق منهجيّ، وهو الفكر الذي يغوي عددًا من المفكّرين العرب في مرحلة ما بعد الحداثة.

بموازاة هذين النمطين من المواقف المتعارضة، بإمكاننا أن نذكر موقف كلّ مَن يسعى إلى التوفيق بين الفضاءين العربيّ والهايدغريّ من طريق اكتشاف مواقع التقارب، لا بل مواقع التواطؤ الخفيّ. ثمّة مبادرتان جديرتان بالذكر من بين مبادرات كثيرة أُخرى. يجهد أصحاب هاتين المبادرتين إلى تقريب هايدغر من الفيلسوف الصوفيّ ابن عربيّ (القرن الثالث عشر للميلاد). في هذا السياق،

---

(30) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة (بيروت: منشورات مركز الإنماء القوميّ، 1992).

يقترح محمّد المصباحي[31] أن نعيد قراءة ابن عربيّ في ضوء الفكر الهايدغريّ الذي يبحث عن الكون وعن نسيانه بما كان نسيانُه قدَره، ويدعو المصباحي في الوقت نفسه الهايدغريّين إلى أن يعيدوا قراءة هايدغر في ضوء فكر ابن عربيّ الذي يتوقّف عند نسيانٍ آخر، عنيتُ به نسيان الله. يحثّنا هذان الضربان من النسيان في تلاقيهما على تذكّر الحقيقة، وهو التذكّر الذي لا غنى عنه. أمّا شربل داغر[32]، فإنّه يفتتح طريقًا للمقارنة الجماليّة عندما يحاول في بحثه الذي يحمل العنوان: **الجلال والجمال**، تقريب جماليّة ابن عربيّ من جماليّة هايدغر الذي أثبتها في **أصل العمل الفني**.

لقد كان هذا التنوّع في المواقف الفلسفيّة العربيّة الذي قام على خلفيّة التنافس الفكريّ، وراء حالات التجاذب، كما ولّدَ تأويلات متباعدة، لا بل متعارضة لأعمال هايدغر ذاتها. من الوهلة الأولى، تشير مجمل هذه الأبحاث إلى الاهتمام الذي أثاره هايدغر في العالم العربيّ. إلاّ أنّه لا يحسن بنا قياس تأثير هايدغر في الفضاء العربيّ وفقًا لكمّيّة الأعمال التي استلهمت فكره، نظرًا إلى تنوّع الإنتاج الفلسفيّ العربيّ الحاليّ. إلى ذلك، لا نعرف الحجم الذي قد تبلغه مجمل الكتابات الفلسفيّة العربيّة المعاصرة التي استلهمت هايدغر. إلا أنّه ما من شكّ في أنّ للفكر الهايدغريّ مكانته الخصوصيّة في الأوساط الفلسفيّة العربيّة. آنذاك، لعلّ بإمكان إحصاءٍ مستقبليٍّ مفصّلٍ وكاملٍ أن يحدّد التأثير الفعليّ لهذا الفكر في الوعي الفلسفيّ العربيّ المعاصر.

---

(31) محمد المصباحي، **تحوّلات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1994). انظر أيضًا دراسته التي تناول فيها وضعيّة العقل العربيّ: **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظريّة العقل عند العرب** (بيروت: دار الطليعة، 1990).

(32) بإمكان القارئ تصفّح موقع الكاتب على شبكة التواصل الاجتماعيّ، وهو الموقع الذي يختزن معظم مقالاته: charbeldagher.elabs.com.lb.

الفصل الثاني
بحثٌ في المقارنة الشكليّة أو البنيويّة
سمات التفرّد والتباعد

1. معنى المقارنة

تخفي إشكاليّة الاقتبال عددًا من التحدّيات، وأصعبها إمكان إجراء مقارنة مشروعة بين الفكرين. إلاّ أنّه قد يكون بوسعنا أن نبرّر المقارنة في ذاتها، بغضّ النظر عن أيّ استراتيجيّة أُخرى تقوم على التقصّي. لكن، بما أنّنا نقصد، في هذه الدراسة، أن يقصر اهتمامنا على الإحاطة بمسألة الاقتبال على أفضل وجهٍ، لا يبدو غير مجدٍ أن نقوم بمحاولة مختصرة في المقارنة، وهي المحاولة التي تبيّن، قدْر المستطاع، سمة التفرّد الملازمة لكلّ فكر، وتكشف، بطريقة غير مباشرة، إمكانات الاختراق والتفاعل التي قد يخفيها تملّك عربيّ محتمل لما كان قد وصل إليه هايدغر.

لعلّنا نتسرّع إن وضعنا جدولاً شاملاً بالموضوعات الرئيسة التي تطرّقنا إليها في هذين الفكرين، بالنظر إلى اتّساع الحقلين اللذين تجري فيهما هذه المواجهة. فبدلاً من الشروع في إجراء مقارنة توازي بين الموضوعات، قد يكون من الفطنة، في مرحلة أولى، أن نجعل محاور أو عناصر أساسيّة تتواجه وتكون قادرة على إيضاح المعنى الإجماليّ والخصوصيّات التي تميّز كلّ فضاء مفهوميّ.

بعبارة أُخرى، إنّ إجراء مقارنة شكليّة بين الصور العموميّة والبِنى التحتيّة

هو إجراء أوّليّ لا بدّ منه لجعل الجوهرين الموضوعيّين اللذين يحملهما الفكران الهايدغريّ والعربيّ يتواجهان. وفي مرحلة ثانية، ستكون المواجهة بين الموضوعات أكثر اقتدارًا على إرساء تقصيّاتها على نتائج التحليل البنيويّ الأوّل.

2. قضيّة الفكر الأساسيّة

يتعلّق العنصر الأوّل في هذا التحليل بموضوع الفكر، أي بقصده الأساس أو أيضًا بشأنه الرئيس. ويمكننا أن نقول، في مقاربة إجماليّة أولى، إنّ الفكر العربيّ هو، في العمق، فكرٌ لاهوتيٌّ (أو كلاميّ) تسكنه القضيّة الإلهيّة، وتخترقه جدليّة النقل والعقل، بغضّ النظر عن حالات التباعد التي ولّدتها الاتّجاهات الفلسفيّة العربيّة المعاصرة التي سبق أن أشرنا إليها، في حين أنّ الفكر الهايدغريّ هو، في الأساس، فكرٌ أُنطولوجي يحرّكه حصرًا السعي إلى كشف حقيقة الكون، ويتمحور في الواقع حول علاقة الاختلاف والمواجهة التي تربط بين الكون والكائن بموجب الإقبال الخاصّ بالجود الأصليّ غير الميتافيزيقيّ، وهو الجود الذي يمتنع هايدغر عن تسميته[1].

بخصوص الفكر العربيّ، من المناسب أن نشير إلى المكانة العالية التي يخصّ بها هذا الفكر الدين: «إنّ الإسلام هو في قلب المسألة العربيّة. ولا عجب في ذلك، طالما أنّ الإسلام يطبع المجتمع العربيّ في العمق بطابعه الخاصّ، ويشمل بطبيعته، من جهة أُخرى، كلّ الأبعاد الروحيّة والزمنيّة الملازمة للحياة البشريّة الفرديّة والجماعيّة، ويضفي معنىً دينيًّا على شعائر العبادة كما على الأنشطة الثقافيّة: فالمجتمع الإسلاميّ هو مجتمع دينيّ. وههنا مشكلة الإسلام بالنسبة إلى المسلمين كما بالنسبة إلى غير المسلمين، علمًا أنّ هؤلاء وأولئك يعيشون جميعهم في العصر الحديث»[2]. يشير هذا التحليل إلى تفرّد الفكر

---

(1) «إنّ الموقع الأوّل هو الميتافيزيقا. - لكن، ماذا عن الموقع الآخر؟ - إنّنا نتركه من دون اسم». انظر: Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 127-128, et *Unterwegs zur Sprache*, GA; 12 (Frankfurt: Klostermann, 1985), p. 130.

(2) Paul Khoury, *Tradition et modernité: Thèmes et tendances de la pensée arabe actuelle* (Beirut: [n. pb.], 1983), p. 87.

العربيّ لجهة ما يطالب به لنفسه وللبشريّة جمعاء. ويندرج، إذا صحّ التعبير، الاتّجاه إلى الشموليّة في قلب المطالبة الأساسيّة التي تخترق الفكر العربيّ من أوّله إلى آخره.

لكن، على الرغم من أنّ الفكرين يستطيعان الاستناد إلى ما لم نتناوله بالتفكّر، وهو المطمور في فجوات التاريخ البشريّ، فإنّهما لا يدركان مهمّتهما وهدفهما بالطريقة نفسها. يستخدم محمّد أركون عبارات التحرّر ليصف ما لم نتناوله بالتفكّر في الفكر العربيّ، أي التحرّر من كلّ الإمكانات الإصلاحيّة الخاصّة بالتراث الإسلاميّ، امتدادًا لعمليّة تحديث الفكر العربيّ تحديثًا مكثّفًا: «أودّ أن أُعرِّض الفكر الإسلاميّ لتحدّيات عقليّة وعلميّة، وهي تحدّيات لم يواجهها هذا الفكر فعليًّا لغاية اليوم، أبغي بذلك أن أعوِّض عمّا أسميته ما لم نتناوله بالتفكّر في الفكر الإسلاميّ. كما أودّ أن أتجاوز الحدود التي قامت بترسيمها الرقابة الرسميّة والتأويل السائد اجتماعيًّا، وتوافقا على فرضها على الفكر الحرّ، من طريق إبقاء ما لا يمكننا أن نتناوله بالتفكّر من المشكلات سهل التناول من قبل المعرفة العلميّة الحديثة»[3]. وفي النهاية، إنّ ما يحاصر الفكر العربيّ، بحسب أركون، هو الهيمنة بما لم نتناوله بالتفكّر في مجال الإلهيّات: «إنّنا نقيس بالتالي الفكر الوسيع الذي يدلّ عليه لاهوتٌ (أو علمُ كلام) انحصر في استثمار خطابٍ لا يستطيع أن يدرك تاريخيّته أو تأصّله اللسانيّ أو اشتغاله الرمزيّ»[4]. وفي الرؤية الهايدغريّة، يكون التاريخ محكومًا بالكون ومحاطًا به، علمًا أنّ الكون ينكشف في التاريخ. لكن، ومنذ البدء، يدشّن التاريخ نسيان الكون[5]. من هنا لا يمكن لما لم نتناوله الفلسفة بالتفكّر أن يكون، بحسب هايدغر، سوى نسيان الكون أو الكون المنسيّ والمغطّى بالرداءات المتعاقبة الخاصّة بالتعليلات الميتافيزيقيّة.

---

(3) M. Arkoun, «Islam, révélation et revolution,» *Dieux en société: Le religieux et le politique*, no. 127 (février 1992), p.138.

(4) M. Arkoun, *Pour une critique de la Raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 93.

(5) انظر: Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1962), pp. 216-297, and *Holzwege*, GA; 5 (Frankfurt: Klostermann, 1977), pp. 181-250.

وفيما يكبّ الفكر الهايدغريّ على إيضاح هذا الاختلاف الأُنطولوجيّ بغية احتضان تفتّح الكون والكائن والتحقّق من انبثاق حقيقتهما في الزمن[6]، يجهد الفكر العربيّ من دون كلل في إتمام التوافق المثاليّ بين ما يأمر به النصّ الدينيّ وما تقتضيه العقلانيّة البشريّة.

إذا كان السؤال الرئيس المطروح على الفكر العربيّ هو، بحسب زكي نجيب محمود[7]، السؤال المتعلّق بمعرفة كيف يستطيع الفكر العربيّ المعاصر أن يكون في آنٍ واحدٍ عربيًّا أصيلاً ومعاصرًا أصيلاً، فلأنّ الفلسفة العربيّة الحاليّة لا تستطيع إلاّ أن تكون التعبير عن هذه الرؤية الإجماليّة والمترابطة للعالم، وهي الرؤية التي يأوي في حماها مجمل الأسس التي ترسي الثقافة العربيّة المعاصرة المرتبطة بماضيها والمتكيّفة في جانبٍ منها مع تغيّرات العصر[8]. أمّا وقد ثبت ذلك على هذا النحو، فإنّ المسألة المركزيّة المطروحة على هذا الفكر ستنعقد حول التوفيق بين العلوم الحديثة والإرث العقليّ عند العرب.

يعتبر حسن صعب، في سياقٍ إصلاحيّ أكثر أمانة للتراث اللاهوتيّ (أو الكلاميّ) في الإسلام، أنّ المشكلة الكبيرة التي يواجهها الفكر العربيّ هي مشكلة تحديث العقل العربيّ[9]. إذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ هذه الإشكاليّة لن تغفل عن جعل الانبساط التاريخيّ للفكر العربيّ يخضع لشروطها. من هنا إمكان إجراء مقارنة مختلفة. ففيما يندرج الفكر الهايدغريّ أصلاً في سياق حيادٍ سابقٍ على العقلانيّة أو في سياق حيادٍ يأبى الانخراط في

---

(6) «ينكشف الكون بما كان كونًا انطلاقًا من الزمن. وعليه، يحيل الزمن إلى الانكشاف، أي إلى حقيقة الكون. (...) في عصر الميتافيزيقا، تحكم ماهيّةُ الزمن تاريخَ الكون، وهي ماهيّةٌ لم يتمّ التفكّر فيها». انظر: Martin Heidegger, *Questions I* (Paris: Gallimard, 1968), pp. 28-29.

لقد عرضَ هايدغر علاقة الزمن بتكوّن الموجود الإنسانيّ (*Dasein*)، كما عرضَ الاختلاف بين *Zeitlichkeit* أي الزمانيّة، و*Geschichtlichkeit* أي التاريخانيّة في الكتابات التي جمعها في الجزء 64 من الأعمال الكاملة. انظر: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Gesamtausgabe; 64 (Frankfurt: Klostermann, 2004).

(7) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربيّ** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1974)، ص 9-20.

(8) المصدر نفسه، ص 257-287.

(9) حسن صعب، **تحديث العقل العربيّ** (بيروت: دار العلم للملايين، 1972)، ص 3-5.

خانة العقلانيّة، لأنّ رهان الأُنطولوجيا الأساسيّة الحاسم يستبعد استبعادًا بيّنًا التوسّط المشبوه للتحقّق العقلانيّ من أيّ أمر، ينتسب الفكر العربيّ انتسابًا لا يمكن إنكاره إلى نظريّة عامّة في المعرفة ويطمح إلى إرساء حكمةٍ أخلاقيّةٍ قادرةٍ على ترشيد الفعل البشريّ[10].

إلا أنّ الغريب في الأمر أن ندرك أنّ تحليل النموذج الإيرانيّ لاقتبال هايدغر قد يفقد مثل هذه المقارنة صوابيّتها، علمًا أنّ هذا النموذج ينتسب إلى النموذج العربيّ المحتمل لجهة استناد النموذجين إلى الرؤية القرآنيّة. الواقع أنّ أحمد فرديد، وهو أحد أبرز ممثّلي المدرسة الهايدغريّة في إيران، اقترح قراءة مختلفة لمصير العقلانيّة في المجتمع الإيرانيّ: «إنّ الأمر الذي افتتنَ به فرديد كان نهاية الميتافيزيقا والفكرة غير المنتظرة التي أطلقها هايدغر في مقابلته مع أسبوعيّة دير شبيغل الألمانيّة، القاضية بأنّ إلهًا يستطيع وحده أن يخلّصنا. كما اعتبر فرديد أنّ مجمل الإنتاج الأدبيّ والفني في بلاد فارس الحديثة هو من فضلات الميتافيزيقا الغربيّة وعائداتها. فإذا بلغنا إذًا نهاية الميتافيزيقا ونحن جميعنا في حالة انتظار ظهورٍ مرتقبٍ لأُلوهة جديدة، فأيّ صورة ستكون للعالم وقتذاك حين لا تلبث هذه الأُلوهة عينها أن تظهر؟»[11]. في سياقٍ اجتماعيٍّ مختلفٍ عن السياق العربيّ، لكن بالاستناد إلى المرجع اللاهوتيّ (أو الكلاميّ) عينه، يثير اقتبال هايدغر، في قلب الرؤية الإيرانيّة للعالم، ردّة فعلٍ تقضي برفض الحداثة. وبموجب المهديّة الراسخة في الوعي الشيعيّ الإيرانيّ، سيلاقي الوعدُ بترميم الكون ترميمًا أخيرًا الانتظارَ الخلاصيّ للإمام المغيّب. ولأسبابٍ مختلفة، يلاقي التأويلُ المهديّ لانحلال المجتمع الليبراليّ الإيرانيّ المحكوم بالنظام الفاسد في عهد الشاه التأويلَ الهايدغريّ للسقوط التقني في زمن

---

(10) تهدف حركة النهضة العربيّة، بحسب قسطنطين زريق إلى بناء مجتمع عربيّ قويّ، وإلى تحرير الإنسان العربيّ، وإلى تسهيل حصوله على حقوقه الأساسيّة. ولا يمكن أن يتحقّق هذا المسعى إلا إذا تبنّى العالم العربيّ الثورة العلميّة والتقنيّة التي قامت في العالم الغربيّ. انظر: قسطنطين زريق، نحن والمستقبل (بيروت: دار العلم للملايين، 1977)، في مواضع مختلفة.

(11) D. Shayegan: «Heidegger en Iran,» *La Portique: Revue de philosophie et de sciences humaines*, vol. 18 (2006), et *Le Regard motile* (Paris: Éditions de l'Aube, 2002).

العقلانيّة الميتافيزيقيّة. أمّا سبب هذا التوافق، فبإمكاننا بلوغه في البعد الميتيّ (الأسطوري) الذي يرتديه الانتظار التقي الخاصّ بالأنطولوجيا الهايدغريّة. المقصود إذًا باختصار، في هذه الحالة المعيّنة لاقتبال هايدغر، مجرّد استخدام خالصٍ للفكر الهايدغريّ، علمًا أنّ هذا الاستخدام يهدف إلى تبرير التصوّر الدينيّ للعالم تبريرًا فلسفيًّا، وهو التصوّر الذي تحرص الثورة الإيرانيّة عليه وتوصي به. وخلاصة الأمر أنّ أعمال هايدغر تصلح كذريعة حديثة وجدّ نفيسة بالقدْر الذي تنوي فيه قراءةٌ مماثلةٌ استخدامَ ما وصل إليه هايدغر بغية إعادة إدراج الثورة الإيرانيّة في نسيج التاريخ الحاليّ للعالم. وعليه، يحكم المرء للثورة الإيرانيّة في رفضها للحداثة وفي استبعاد شرورها، لأنّ أحد أهمّ وجوه الفكر الغربيّ، وبالتحديد هايدغر، قد سلك هذه الطريق الخلاصيّة.

3. هويّة الفكر الجوهريّة

غير أنّ التفاوت الشديد الوضوح بين هذين الفضاءين المفهوميّين ينشب جذوره في تباعدٍ فعليّ في ما يتعلّق بتصوّر هويّة الفكر بالضبط. وفيما أقام الفكر الهايدغريّ اعتبارًا لانكشاف الكون انكشافًا عفويًّا، وفرغ إلى ذاته في فعل تقوى وتهيّب إزاء ظهور الحقيقة، وتحفّظ في موقفٍ اتّسم بالصفاء التامّ إزاء الصخب العائد إلى عصر التقنية، وهو الصخب الذي لا يضبطه ضابط، وتناول بالتأمّل بزوغ الخلاص في عمق الخطر بالذات، من طريق المساءلة المتطلّبة بأناة، لكن أيضًا من طريق الانتظار اليقظ، فإنّنا نتمثّل هذا الفكر بالأحرى كما لو كان استذكارًا شعريًّا يهدف إلى صون سرّ الكون[12].

بخلاف هذا السكون العطوف، لا بدّ للفكر العربيّ من أن يجتاز امتحان

---

(12) «يتبيّن أنّ الغموض والاحتجاب هما نمطان خاصّان بالكون المعتلن. فالسرّ (*Geheimnis*) ليس عقبة قائمة في ما وراء الحقيقة، إنّما هو ذاته أسمى أشكال الحقيقة، لأنّه ينبغي للسرّ أن يكون معتلنًا على هذا النحو، من أجل أن نجعله يكون حقيقةً ما هو عليه، أي السياج الذي يحفظ الكون الأصيل. إنّ السرّ الذي نجهل قدرته على الاحتجاب ليس سرًّا. فبقدْر ما تكون معرفتنا بالاحتجاب أسمى، يكون الكلام الذي يقول الاحتجاب بما كان احتجابًا، أكثر أصالة، وتكون قدرة هذا الاحتجاب على حفظ الكون أسلم». انظر: Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, GA; 39 (Frankfurt: Klostermann, 1989), p. 119.

التحوّل ويلتمس، لبلوغ هذه الغاية، مجمل الطاقة التي يملكها العقل البشريّ. إنّه فكرٌ ناشط وَجَبَ عليه أن يقوم بتجديد نفسه بنفسه. وبقرار نابع من صلب إرادته، يعتزم هذا الفكر المجاهد أن يحيي تراثه من طريق ترصيعه بما انطوت عليه الحداثة الثقافيّة في وجهيها اللاهوتيّ والفلسفيّ من جهة، والعلميّ والتقنيّ من جهة أُخرى.

إذا كان هذان الفكران يستعدّان مع ذلك للنهوض بالتحوّل العميق وبالعبور الفعليّ من حالة الانحلال وانعدام الأصالة إلى حالةٍ جديدة تتّسم بالإصلاح والتفتّح، فإنّ الفكر الهايدغريّ يعتزم اختبار الامتحان الخاصّ بهذا العبور بسكون الاستقبال الممتنّ، وهو السكون الذي لا يستثني البتّة استعجال المساءلة المخرّبة والمدمّرة. في حين أنّ الفكر العربيّ يودّ إتمام هذا التحوّل الثقافيّ من طريق التعبئة الواعية والعازمة لكلّ طاقات العالم العربيّ الذاتيّة والموضوعيّة.

4. أصل المرجع

الواقع أنّ هذا الفارق المزدوج الذي يصيب في آنٍ معًا هويّة الفكر وطبيعة حركته الداخليّة يتيح لنا الكلام على تفاوتٍ مرجعيٍّ زاخرٍ بالدلالات. الحقّ أنّ مواضع الترسّخ ومصادر الإلهام والهيئات المرجعيّة تختلف علانيّة بين الفكرين. وعلى الرغم من حركة الدوران الثقافيّ التي تطبع في العمق تجاور الحضارات الكبرى وتداخلها وتعاقبها، وعلى الرغم بالتالي من أواصر القربى البعيدة التي تربط الفكر العربيّ بالفكر الغربيّ وتشدّهما، في حراكهما الحديث والمعاصر، إلى أصلٍ إغريقيٍّ واحد، فإنّ هذا التفاوت المرجعيّ يسهل انكشافه في المواجهة التي تقوم بين فضاءين ثقافيّين متمايزين تمام التمايز.

وفيما يؤثر صادق جلال العظم[13] محور القربى الثقافيّة، فإنّه يبيّن سمة التفاعل الجوهريّ والتشابك العميق والاحتواء التامّ، وهي السمة التي تحدّد

(13) صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربيّة الحديثة (بيروت: دار العودة، 1974)، ص 5-8.

العلاقات بين الحضارتين الغربيّة والعربيّة. إلى ذلك، يعتبر العظم أنّ كلتا الثقافتين الغربيّة والعربيّة تتشاركان الأديان الساميّة والفكر الإغريقيّ. وعليه، نستطيع أن نعتبر الفكر العربيّ جزءًا لا يتجزأ من مسرى نشأة الحضارة الغربيّة وتكوّنها.

في سياقٍ مختلفٍ تمام الاختلاف، يعتبر محمّد المبارك[14] أنّ الحضارة الحديثة هي نتاج التفاعل الذي تمّ بين ثلاثة عناصر أو أصول، ألا وهي العنصر الإغريقيّ والرومانيّ (الذهنيّة العقلانيّة التفكّريّة، والإقبال الماديّ على الملذّات، وإيثار المصلحة الفرديّة)، والعنصر المسيحيّ (القيم الإنسانيّة والأخلاقيّة)، والعنصر الإسلاميّ (العلوم الرياضيّة والفيزيائيّة، والطريقة الاختباريّة المعتمدة في العلوم التي استنبطها المسلمون). ولو كان الغرب لم يعتنق الإسلام (العقيدة والنظام الأخلاقيّ)، فإنّ حضارته الحديثة كانت لتبقى، في رأي المبارك على الدوام[15]، ثمرة التواصل والتفاعل مع الحضارة الإسلاميّة في الإسهامين الرئيسين اللذين كانا لهذه الحضارة، أي العلوم الرياضيّة والفيزيائيّة وعلم الأديان المقارن.

وفيما أفاد الفكر الهايدغريّ إلى أقصى حدّ من موارد اللسان الألمانيّ، فإنّه ينتسب إلى الإرث الإغريقيّ السابق لسقراط، ويطالب بالحقّ في إبراز كلّ الطاقات الكامنة في التركيب الدلاليّ لذلك اللسان. بالمقابل، وفيما التصق الفكر العربيّ بالنصّ القرآنيّ والتزم الأمانة للسان العربيّ[16]، فإنّه يستند بالأحرى إلى التراث

---

(14) محمد المبارك، **مذكّرات في الثقافة الإسلاميّة** (بيروت: [دار الفكر، د. ت.])، ص 14-16.

(15) محمد المبارك، **الإسلام والفكر العلميّ** (بيروت: [دار الفكر المعاصر]، 1978)، ص 127-130.

(16) يؤكّد هنريك مارتنز دو كارفالهو (Henrique Martins de Carvalho)، في دراسته: *L'Islam actuel et les grands problèmes mondiaux*، أنّ مشكلة العالم العربيّ الثقافيّة تقوم على صون الهويّات الأساسيّة الملازمة للحضارة العربيّة أو ماهيّتها المشتركة، أي الإسلام واللسان العربيّ. انظر: Henrique Martins de Carvalho, *L'Islam actuel et les grands problèmes mondiaux* (Bruxelles: Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1970), pp. 339-343.

في السياق عينه، يعتبر مالك بن نبيّ أنّ العرب لا يستطيعون أن يعيدوا بناء حضارتهم إلا على القاعدة الثقافيّة العربيّة والإسلاميّة العائدة إلى واقعهم الخاصّ. انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة** (بيروت: [د. ن.]، 1971).

الإغريقيّ الذي أعقب سقراط[17]، ويسعى جاهدًا، من دون أن ينجح نجاحًا كاملًا في تحقيق هذا المسعى، إلى تكييف المقولات العائدة إلى هذا التراث مع البنى المفهوميّة الأساسيّة الملازمة لذلك اللسان.

يتّضح إذًا أنّ الفكرين الهايدغريّ والعربيّ يتمثّلان الأصل الإغريقيّ المشترك على نحوٍ مختلف، ويتبنّيانه انتقائيًّا، ويوظّفانه على التتالي، بحسب الطبيعة الخاصّة بكلّ فكر. ولا حاجة إلى القول إنّ الإشعاع القروسطيّ المسيحيّ والإشعاع القروسطيّ الإسلاميّ، وهما مرحلتان مفصليّتان قائمتان بين العصور اليونانيّة القديمة والحداثتين الغربيّة والعربيّة، يحملان رؤىً إجماليّة تتباعد أكثر بكثير ممّا تتقارب، ولو كانت قد توافقت على إجراء التشخيصات ذاتها وعلى مقاربة المشكلات نفسها.

المقصود في الخلاصة أن نقف على مجمل التعارضات، من دون أن نشدّد عليها كثيرًا بالمقابل، وهي التعارضات التي يواجه فيها النصّ القرآنيّ، وقد أُوِّلَ بالاستناد إلى مقولات اللسان العربيّ، نصًّا سابقًا لسقراط عاود تفحّصه لسانٌ ألمانيٌّ فذّ، وقد أُخضِعَ لعمليّة غير مسبوقة في الإخصاب الدلاليّ والتجلّي الرمزيّ.

5. استراتيجيّة الطريقة

يساعد الحدّ الذي يفصل بين الفكرين للمرّة الثالثة، على تحسين كلّ تمييزٍ مرتبطٍ بطريقة الاستدلال والتحليل المعتمدة في كلّ فكر. وفيما كان الفكر

(17) لم يعرف الفلاسفة العرب الفلاسفة الذين سبقوا سقراط وأهملوهم، بحسب: ماجد فخري، دراسات في الفكر العربيّ، السلسلة الفكرية (بيروت: دار النهار للنشر، 1977)، ص 13-26. أمّا الفلاسفة الذين اقتبسوا منهم من أمثال الشهرستاني وابن أبي أُصَيبِعة والقِفطيّ، فيبدو أنّهم لم يطّلعوا على هؤلاء الفلاسفة اطّلاعًا جيّدًا. على العموم، اتّجه الفلاسفة العرب إلى الاعتقاد أنّ لهؤلاء الفلاسفة الذين سبقوا سقراط مصالح دينيّة، وهو الأمر الذي لا تصادق عليه بالكامل بعض الأبحاث الحاليّة. انظر: W. Jaeger, *À la naissance de la théologie: Essai sur les présocratiques*, cogitatio fidei ; no. 19 (Paris: Les Editions Du Cerf, 1978).

من هنا الفكرة السائدة في الفكر العربيّ بخصوص وحدة الحقيقة في تجلّيها المزدوج، أي الدينيّ الساميّ (sémitique) والفلسفيّ الإغريقيّ.

الهايدغريّ وفيًّا لمشروعه القاضي بإعادة قراءة التراث الفلسفيّ الغربيّ، فإنّه يبدو أشبه ما يكون بالتأويل القائم على الهدم أو التفكيك. ففي النصّ الذي أنشأه هايدغر في العام 1922 بهدف تقديم تأويله المتعدّد لأرسطو[18]، كانت مفردة «التفكيك» الكلمة الجوهريّة التي تناول بموجبها هايدغر التراث الميتافيزيقيّ. كان المقصود قبل كلّ شيء أن يقوم هايدغر بتفكيك المفهوميّة الميتافيزيقيّة التي انتظمت فيها الفلسفة الحديثة[19]. إنّ إعادة النظر في نسيان الكون، والنقد الراديكاليّ لمقولات الوعي الذاتيّ في الأزمنة الحديثة، والتنقيب شبه الأركيولوجيّ في الأسس الخفيّة لتاريخ الميتافيزيقا[20]، والمسعى الذي لا يني يفكّ الرموز بغية الوقوف على المعنى الأخير للتيهان الحاصل على كوكب الأرض، كلّها، على حدٍّ سواء، مساعٍ تطبع بطابعها الذي لا يمّحى الاستراتيجيّة الاستدلاليّة للفكر الهايدغريّ.

وفيما كان الفكر العربيّ أقلّ تورّطًا في مشاريع التفكيك المفهوميّ أو الهدم النقديّ، فإنّه يميل بالأحرى إلى إيثار استراتيجيّات التوفيق والتكييف، وتقنيات التصالح والتناسق، وإجراءات الاصطفاء والتنظيم، بمقتضى ما يلازم الطبيعة المسالمة لهذا الفكر من تقريب وتأليف. إلا أنّه إذا صحّ أنّ مبدأ التصالح يتّخذ عند الإصلاحيّين العرب أكثر الأشكال تنوّعًا وغموضًا، ولو أنّنا نشهد على تطبيقاته التي تتضارب بعض الشيء[21]، فإنّ هذا الأمر لا ينفي أنّ هذا المبدأ يحكم حتمًا

---

(18) Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logic,* GA; 62 (Frankfurt: klostermann, 1998).

(19) انظر: H. G. Gadamer, «Heidegger et l'histoire de la philosophie,» dans: *Heidegger,* edited by M. Haar (Paris: Cahier de l'Herne, 1983), p. 118.

(20) ولو صرف هايدغر النّظر، Martin Heidegger, *Questions IV* (Paris: Gallimard, 1967), p. 48. عن مجاوزة الميتافيزيقا مجاوزةً اضطراريّةً، إلا أنّه من المؤكّد أنّ تفكيك الترسانة المفهوميّة الميتافيزيقيّة يخلي المكان بطريقة فعّالة للوصول إلى المنطقة النيّرة حيث الكون الذي تناوله الفلاسفة الذين سبقوا سقراط.

(21) يعتبر أدونيس في كتابه: صدمة الحداثة (بيروت: [د. ن.]، 1978)، أنّ الفلسفة العربيّة تهافتت حين سعت إلى التوفيق بين الإسلام كدين والحضارة الهلّينيّة. أمّا أنور الجندي فإنّه يصف، في حكم أقلّ راديكاليّة من حكم أدونيس، الفكر العربيّ والإسلاميّ بأنّه الفكر العائد إلى الأمّة التي تقف باعتدال في الوسط، وبالتالي فإنّها تحكم على الثقافات وتكيّفها بالاستناد إلى تراثها. انظر: أنور الجندي، =

الوعي العربيّ. وهو الوعي الذي يبقى مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالهويّة التابعة تاريخيًّا لمكان انبثاقه حيث تتلاقى مقتضيات تقليديّة دينيّة ومطالبات بالانفتاح على الإرث الثقافيّ الغربيّ.

= معالم الفكر العربيّ المعاصر (القاهرة: [د.ن.]، 1965) ص 3-14. وفي النقاش الذي كان قد عاد وأثاره الإصلاحيّ الإسلاميّ الأفغانيّ، فإنّه يرى في الغرب تهديدًا للإسلام. إلاّ أنّه يوصي، بغية مواجهة الغرب، بأن يأخذ المسلمون من أوروبّا الشروط التي ساهمت في نجاحها، أي العلم والتقنية الأوروبيين: *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain,* édité par J.-P. Charnay (Paris: Payot, 1966), pp. 226-231.

بخلاف هذه المقاربة الحصريّة، يقترح خير الدين وقسطنطين زريق أن لا يأخذ المسلمون عن الغرب المؤسّسات وحسب، بل أيضًا الأفكار القادرة على المساعدة في انطلاقة الدول الإسلاميّة، انظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Cambridge University Press, 1970) pp. 88 and 309-316.

الفصل الثالث
بحثٌ في المقارنة بين الموضوعات
مواضع التقاطع والتقارب

1. القربى بين القطاعات

فيما تركّز المقارنة الأولى على مظهر الفكر أو على بنيته العموميّة، فإنّها تبيّن على أيّ حال اختلافًا صريحًا بين الفكرين الهايدغريّ والعربيّ، إن لم نقل إنّ هذه المقارنة تبيّن تناقضًا أساسيًّا بين هذين الفكرين، علمًا أنّ هذا الاختلاف يساعد إيجابيًّا في توضيح الفرادة الخاصّة بكلّ منهما. إلا أنّه بإمكاننا، على الرغم من هذا الاختلاف، أن نسجّل عددًا معيّنًا من التقابلات في الموضوعات المتفرّعة التي يستطيع فيها الفكران الهايدغريّ والعربيّ أن يلتقيا ويعترف أحدهما بالآخر.

من المهمّ أن نشير منذ البداية إلى أنّ الموضوعات المنتقاة في هذا البحث المقارن لا تخضع لأيّ معيار فلسفيّ مسبق. المقصود بكلّ بساطة مجموعة من الاهتمامات المشتركة التي تستطيع، كما نتمثّل هذا الأمر بسهولة، أن تستند إلى أساسات أو تعليلات قليلة التطابق، على الرغم من تقاربها الظاهر. لأنّ التباعد البنيويّ - ومن المفيد أن نذكّر بهذا الأمر - لا يكفّ عن فرض شروطه على بعض ما بقي من هذه القربى بين الموضوعات، وهي القربى التي تقوم بين المناطق أو بين القطاعات. بكلام آخر، ربّما كان باستطاعة التقريب بين الموضوعات أن ينبسط بين قطاعات الفكر أو مجالاته انبساطًا

أشدّ وضوحًا بكثير من انبساطه بين مقولات أو مفاهيم عائدة إلى الفضاءين الهايدغريّ والعربيّ.

2. نقد الغرب: التباسات وتشابكات

ممّا لا جدال فيه أنّ الغرب يكوّن، بالنسبة إلى الفكرين العربيّ والهايدغريّ، بطريقة مفارقة، نقطة جذبٍ ومصدر ريبةٍ وحذر، بفعل كلّ ما يحمله في مجال أنماط الإدراك وأنظمة التفسير، ومعايير الحكم وقواعد السلوك، والقيم الثقافيّة والمكتسبات الحضاريّة.

إذا ما اتّضح أنّ الفكر العربيّ، في اتّجاهاته الإسلامويّة والتقليديّة، مستشرسٌ في نزعته العدوانيّة إزاء الفكر الغربيّ[1]، وأنّه، في خياره الإصلاحيّ والحداثيّ، متبصّرٌ في توجيه سهام النقد إلى هذا الفكر إيّاه، واصطفائيٌّ بالضرورة بالنسبة إلى اقتبال هذا الفكر، فذلك لأنّ الغرب لم يكفّ البتّة عن إغواء العالم العربيّ والتأثير فيه تأثيرًا يختلف في طبيعته وحدّته.

قياسًا على ذلك، يجد الفكر الهايدغريّ نفسه مرغمًا «تاريخانيًّا»، بحسب الاصطلاح الذي يؤثره هايدغر، على التعامل مع الغرب بهدف استيلاده على حقيقته الخاصّة. وهي الحقيقة التي حجبتها الغطاءات المتعاقبة التي ولّدها التيهان الميتافيزيقيّ، وفاقمت خطورتَها العدوانيّة الذاتيّةُ العائدةُ إلى العقلانيّة

(1) «لم تكن العلاقات التي قامت بين العالم العربيّ والإسلاميّ والعالم الغربيّ على الدوام علاقاتٍ تتّسم بالتفاهم الودّي، ولا حتّى بالتعايش السلميّ. كانت في الإجمال علاقات بين قوى متخاصمة تُترجَم بمواجهات مسلّحة أو بضغوطات وتنازلات أو بتسويات ديبلوماسيّة، كما تُترجَم، من الجهتين، بإرادة اهتداء الآخر إلى ديانة الهادي أو بإرادة إثبات دونيّة ديانة الآخر أو ثقافته. فالنزاعات المسلّحة أو المجادلات ذات السمة السجاليّة والدفاعيّة أو الحملات الإرسالية، كلّها على حدّ سواء مواقف ندرك أسبابها في السمات التي تتعارض وتتناقض في الثقافة الخاصّة بكلٍّ من هذين العالمين، وفي أساسهما المباشر، القائم في الاختلاف بين النظامين الاجتماعيّين المتنافسين لجهة تصوّرهما وانبنائهما. وعلى هذا النحو، كانت العلاقات بين الإسلام والغرب محكومة بمنازعات تاريخيّة، وبتعارضٍ وبتناقضٍ ثقافيّين، وبتباعدٍ في مجال الانبناء الاجتماعيّ». انظر: Paul Khoury, *L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et sécularité,* (Würzburg; Altenberge: [s. n.], 1994), vol. 1: *Echter Verlag-Oros Verlag,* p. 11.

الاحتسابيّة والتسلّطيّة. ينبغي إذًا أن نبحث عن سبل الخلاص في عمق أعماق نسيان الكون، كما ينبغي أن نجد فرص النجاة المحتملة وطاقاتها في صلب الغرب[2].

الخلاصة أنّ الفكرين الهايدغريّ والعربيّ افتتنا بالغرب الذي أثار في آنٍ معًا استنكارهما. إنّ المقاربة الملتبسة للحداثة الغربيّة تتيح تعليل هذا الموقف المزدوج والمشبع بالحيرة والتجاذب. علمًا أنّ هذه الحداثة تتضمّن في آنٍ واحد أسباب الانحلال والأُفول وبذار النهضة والأصالة. وعليه، يعتزم كلّ من الفكرين أن يكشف على طريقته عن إشارات الخلاص التي تظهر في الضلال الملازم للذاتيّة العائدة إلى الأزمنة الحديثة، وهي الذاتيّة التي اقتُلعت من جذورها وأُطلق لها العنان، وأن يقوم بتوصيف فرص الاستفاقة التي ترتسم ملامحها في أفق التفوّر التقنيّ الحديث، وأن يُجري العلاجات التي تصون الفكر البشريّ وتعيد إحياءه بهدف تصحيح مسراه.

إلا أنّه يبقى أن نستخرج فارقًا مهمًّا. ففي الوقت الذي يعتبر فيه الفكرُ الهايدغريّ كلَّ كثافة عائدة إلى الكائن، وكلَّ عدوان ارتكبته العلوم الإنسانيّة الغربيّة بحقّ الكائن وعلى حسابه، حجبًا أو تغطيةً حالت، بطريقة مفارقة، دون إقبال حقيقة الكون، يوصي الفكر العربيّ بإصلاح الحالة المرضيّة للعقلانيّة الغربيّة من طريق القيام بتصويباتٍ يستمدّها من الموارد العائدة إلى تراثه الخاصّ[3].

---

(2) الواضح أنّ جانبًا كبيرًا من الفكر العربيّ الحديث أو الحداثويّ يرى في التقنية السائدة على امتداد كوكب الأرض إمكانًا خلاصيًّا بالنسبة إلى المجتمعات القائمة في العالم العربيّ، في الوقت الذي يعتبر فيه الفكر الهايدغريّ الحداثة التقنيّة تجسيدًا لأقصى الأخطار. من جهة أولى، إنّ الحداثة التقنيّة مرغوبة ومقدّرة بفضل طاقاتها الإيجابيّة على إنهاض العالم العربيّ، وهو العالم الذي يثقل كاهله التخلّف العلميّ والبؤس المادّيّ. ومن جهة ثانية، فإنّ هذه الحداثة ممقوتة، ليس بفعل آثارها المؤذية وحسب، بل أيضًا وخصوصًا بسبب ارتباطاتها الميتافيزيقيّة والذاتويّة (subjectivistes) والعقلانيّة. وإذا كان الفكر العربيّ يملك الجرأة على تصوّر تقنية معيّنة لإنهاض العالم العربيّ متحرّرة من وصاية العقلانيّة الحسابيّة والتسلّطيّة، فسوف يكون بإمكانه أن يقترح ردًّا ذا قيمة على استدعاء الفكر الهايدغريّ. لكن يبدو - علينا أن نسارع ونضيف - أنّ مجمل التأمّل الفلسفيّ ما بعد الحداثيّ مسكونٌ بعض الشيء بمشكلة انبثاق تقنية مماثلة.

(3) بوسعنا أن نذكر، من ضمن المساعي الفلسفيّة العربيّة العديدة الهادفة إلى تنقية الفكر العربيّ =

إلى ذلك، من المناسب أن نضيف أنّ بعض المفكّرين العرب الحديثين تبيّنوا المفارقة الكبيرة التي قد تتسرّب إلى الطروحات العربيّة التي صيغت بهدف توجيه سهام النقد إلى الحداثة التقنيّة الغربيّة. فطالما أنّ العالم العربيّ لن يقاسي المحنة التقنيّة في اتّساع تحدّياتها اتّساعًا كليًّا، فلن يكون باستطاعة الفكر العربيّ أن يطمح إلى القيام بنقد ما تسعى إليه هذه الحداثة التقنيّة نقدًا موضوعيًّا. فالمرء لن يشفى البتّة من علةٍ لم يشكُ منها.

3. عودٌ إلى الأصول واستذكار التملّك

غنيّ عن القول أنّ قيام الفكرين الهايدغريّ والعربيّ بنقد الغرب تمليه ضرورة استدراك الوضعيّة التاريخيّة التي تتكدّس فيها مختلف تجلّيات الفكر في حقباته الزمانيّة، بهدف الوصول إلى فجر التفتّح الأوّل للكون وإلى الاختبار التأسيسيّ لكلّ تأمّلٍ فلسفيّ في الحقيقة. ووفقًا لإدراكٍ حدسيٍّ لوحدة تاريخ الكون، يتناول الفكر الهايدغريّ حركة الفكر الغربيّ الإجماليّة على أنّها انبساطٌ شبه محتّمٍ للودائع الأولى التي آلت إلينا من الفلاسفة الذين سبقوا سقراط،

= وتعديله، ذلك المسعى الذي قام به زكي الأرسوزي الذي اعتبر أنّ الفلسفة الأوروبّيّة تسترسل في تجريداتٍ فاقت الحدّ، في الوقت الذي تستطيع فيه المعرفة القائمة في البصيرة العربيّة (المقابلة للحدس) الاتّحاد بالكون اتّحادًا عفويًّا. انظر: زكي الأرسوزي، **المؤلّفات الكاملة**، الجزء السادس (دمشق: [د. ن.]، 1976)، ص 1-16. فلمّا كان العقل الإغريقيّ الغربيّ يتّجه إلى اكتشاف نظام الطبيعة، والعقل العربيّ يمّم شطر الحقيقة الروحيّة المثاليّة، فإنّ بإمكان هذين الاتّجاهين أن يصيرا متكاملَين ويخصب أحدهما الآخر، بحسب الأرسوزي. انظر: ناصيف نصّار، **طريق الاستقلال الفلسفيّ** (بيروت: منشورات الجامعة الأنطونية، 1975)، ص 178-253. من جهة أخرى، إذا ارتأينا أنّ بإمكاننا أن نطلب من الفكر العربيّ الإسلاميّ أن يساعد الغرب على تخليص ثقافته التي تتأكّلها العقلانيّة الهدّامة، فذلك لأنّ أزمة الفكر الغربيّ ترتبط بترجيح السمة العقلانيّة المحسوسة على حساب السمات النفسيّة والروحيّة والدينيّة. انظر: H. Djait, «Sur trois mises en questions de la modernité entre Islam et Occident,» dans: *Concilium*, «Chrétiens et musulmans» (Paris: [s. n.], 1976), pp. 113-117, et.

أنور الجندي، **أخطاء المنهج الغربيّ** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974)، ص 432-440.

وبمقتضى سعي جريء وراديكاليّ إلى تحرير الفكر الإسلاميّ، يعتبر محمّد أركون أنّ الشرط الأوّل لإتمام هذا التحرير هو وجوب كسر التلازم القائم بين الشرق والغرب بهدف مجاوزة أخطار المواجهة الموسومة بالتصلّب والإقصاء، كما بهدف الشروع في منهج يسعى إلى فكّ رموز الافتراضات المسبقة التي تحكم الفضاءين المفهوميّين. انظر: Mohammed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique* (Paris: Maisonneuve; Larose, 1973), pp. 297-317.

والتي أملتها عليهم الديناميّة الموسومة بسمة اللعب والخاصّة بحقيقة الكون (الكشف والحجب). يرسم كلّ استذكارٍ للحقبات الزمانيّة العائدة إلى هذا البدء التدشينيّ شكلاً من أشكالِ تكشُّف هذه الحقيقة عينها.

الخلاصة أنّه ليس بإمكان الفكر البشريّ أن يتمثّل ذاته إلا بما كان استذكارًا يتملّك بموجبه الانفراجات التي تتبدّى لنظرة الإنسان الطيّعة والمتبصّرة. وحيث إنّ المقصود، في ما يعود إلى شأن الفكر، اهتمامٌ واحدٌ أحدٌ يقوم بالضبط على التأمّل في الكائنات في ضوء الكون، ينتج بالتالي أنّ الفكر الهايدغريّ لا يسعه إلاّ أن يعاود قراءة مجمل المحاولات، مستنيرًا بالتفتّح الأوّل للكون، وهي المحاولات التي سعت إلى مقاربة البعد الأُنطولوجيّ للكائنات التي تعمّ نطاق الوجود البشريّ، بهدف الإحاطة بهذا البعد.

وفيما خرج الفكر العربيّ من سباتٍ شتويّ طال أمده وكان معنيًّا بالبحث عن هويّته الخاصّة، فإنّه أدركَ أنّه مسكونٌ بهمّ الاستمراريّة[4]. يندرج موضوعا العَود والتملّك اندراجًا ضمنيًّا في الديناميّة إيّاها العائدة إلى التحوّل الثقافيّ الخاصّ بالفكر العربيّ. ذلك لأنّ العَود والتملّك هما، بالنسبة إلى الفكر العربيّ، مرادفان للوفاء الخلاّق وللأصالة الخلاصيّة[5].

---

(4) يحدّد عبد الله العروي في المدخل إلى الدراسة التي تناول فيها الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة *L'idéologie arabe contemporaine*، المشكلات الأربع التي تشغل الفكر العربيّ الحاليّ، أعني مشكلات الأصالة والاستمراريّة والمنهج والشموليّة. إنّ مشكلة الاستمراريّة تضع العرب، في رأيه، أمام إمكان معاودة تفحّص العلاقات التي يعتزمون إقامتها مع ماضيهم الخاصّ، وذلك بهدف صياغة المعنى الذي يناسب إضفاءه على تاريخهم الحاليّ. انظر: Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine* (Paris: Cahier de l'Herne, 1977), pp. 3-11.

(5) يأسف محمّد عابد الجابري أن يلتمس بعضهم ماضي التراث العربيّ ويفعّلوه بهدف تجميد الفكر العربيّ الحاليّ وشلّه، بدلاً من أن يوظّفوا ذلك الماضي لإخصاب هذا الفكر عينه وجعله ينفتح أكثر فأكثر على مقتضيات الحداثة. انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربيّ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982)، ص 51. أمّا زكي نجيب محمود، فإنّه يوصي، في سياقٍ عمليّ وملموس أكثر فأكثر، بغية إنجاح هذا النمط في التملّك، بأن نكتفي بمحاكاة الموقف الذي اتّخذه آباؤنا الأوّلون في حلّ مشكلاتهم، وأن نكفّ عن نسخ الحلول عينها. انظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربيّ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1974)، ص 63-96.

إذا بقيَ هذا الفكر خاضعًا للاتّجاهات التي سبق أن ذكرناها، ولو اعتبرناه في وجهه الفلسفيّ البحت، فلأنّه بالضبط ينهمّ انهمامًا فريدًا باستثمار طاقات التجديد والإغناء التي ينطوي عليها ولا بدّ اللقاءُ التدشينيّ الذي تمّ عند بزوغ فجر الحضارة العربيّة بين التراث الدينيّ الناطق بالعربيّة في وجهه اليهوديّ والمسيحيّ والإسلاميّ، ومختلف الإسهامات الثقافيّة للحضارات المجاورة، وبخاصّة الإسهام الإغريقيّ والفارسيّ.

في الوعي العربيّ الحاليّ، يلخّص هذا التفاعلُ الثقافيُّ حركةَ الفكر العربيّ الفذّة، ويولّد مقاربةً للكون قائمة على تلاقٍ بنيويّ بين النور الإلهيّ والعقل البشريّ. ويعمل الانفتاح العائد إلى الاختيار الدينيّ، وهو الانفتاح الذي يتجاوز العقلانيّة، على التخفيف، إذا صحّ التعبير، من مقتضيات العقل.

4. الهيرمينوطيقا التأسيسيّة

آثر الفكر الهايدغريّ بلا شكّ موضوع اللّسان ودوره في إرساء هويّة الإنسان والأمّة. من جهة أُخرى، تقوم فرادة الإسهام الهايدغريّ في مجملها على كشف المكانة العالية للّسان في كلّ مقاربة تتناول حقيقة الكون، كما على إظهار كلّ الغنى وكلّ الطاقة اللذين ينطوي عليهما هذا اللّسان، بما كان وعاء الكون أو بيته[6]. فالإنسان يُقبِلُ باللّسان إلى حقيقته ويولد فيها بما كان راعي الكون[7]. وبموجب مكانته المتميّزة التي تقضي، بالنسبة إليه، بأن يكون «الحيّز» للكون، أي المكان الذي ينفتح فيه الكون وينبسط، بل أيضًا المكان

(6) إنّ وصف اللّسان بأنّه بيت الكون يجعلنا نرى أنّ انكشافًا معيّنًا للكون يسبق تناول اللّسان: «من أجل أن نتمكّن بالضبط من أن نطرح مسألة معنى الكون، كان ينبغي للكون أن يكون معطىً من أجل أن يكون بوسعنا، انطلاقًا من هذا المعطى، أن نسائل معناه». انظر: Martin Heidegger, *Questions III et IV* (Paris: Gallimard, 1967), p. 315.

يفصح هايدغر عن الرهان الذي ينطوي عليه التصوّر الذي يسبق اللّسان «إنّنا لا نعبّر بالكلمات عمّا نراه، بل على العكس، إنّنا نرى ما يقال عن الشيء»، وذلك في المحاضرة التي تحمل العنوان: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Frankfurt: Klostermann, 1988), vol. 20, p. 75.

(7) «تتأسّس ماهيّة الإنسان في اللّسان بما كان هذا اللّسان واقعًا فعليًّا أساسيًّا للعقل»، Heidegger, *Lettre du 4 novembre1945*, p. 397.

الذي يحتجب فيه الكون ويتوارى، فإنّ بإمكان الإنسان أن يشعر في لسانه بقربه الملحوظ من حقيقة الكون[8]. فالموجود الإنسانيّ هو ذاته كائنٌ ذو معنىً، أي أنّه يحمل في ذاته معنى كيانه. وعليه، فإنّه يستطيع أن يدرك في العالم الذي يحيط به المعاني المختلفة التي تنبثق من هذا العالم والتي تطبع علاقته اليوميّة بالأشياء: «لأنّ الموجود الإنسانيّ هو ذو معنى في كيانه بالذات، فإنّه يعيش في معانٍ، ويستطيع أن يعبّر عن نفسه بما كان معاني»[9]. بكلام آخر، لَمّا كان الإنسان يحمل معنى في كيانه الخاصّ، فإنّه يستطيع إذًا أن يدرك معاني الأشياء والوجود.

في صدد هذا الأمر، يكفي أن نتدرّب على الفنّ الذي يُعنى بفكّ رموز الإشارات السرّيّة العائدة إلى هذه الحقيقة وتأويلها. وعليه، يغدو كلّ شيء شأنًا من شؤون التأويل الفينومينولوجي. وهو التأويل الذي يوصل الإنسان إلى قلب الكائنات ويكشف له كثافتها الأُنطولوجيّة وأثر ندائها الخلاصيّ إلى سكّان الأرض. وعلى هذا النحو، يتمّ إرساء الفكر البشريّ على الانفتاح التأويليّ على رسالات الكون. بل أكثر من ذلك، إنّ اللّسان هو ذاته الشكل الأكثر التصاقًا بالواقع الملموس، وهو الشكل الذي ينبسط التفكّر في الكون بموجبه في الوجود التاريخيّ، الفرديّ والجماعيّ، للإنسان.

بموازاة هذه الرؤية الهايدغريّة للّسان، يتماهى الفكر العربيّ، هو أيضًا، باللّسان العربيّ، نظرًا إلى استناده اللامشروط إلى هذا اللّسان، ويرى فيه الوديعة الرئيسة للعقل والهويّة العربيّين[10]. ففيما يحدّد اللّسان العربيّ الرؤية

---

(8) انظر: Martin Heidegger, «*Seminar. Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abbandlung*», *Über den Ursprung der Sprache*, GA; 85 (Frankfurt: Klostermann, 1999).

(9) «إنّ الدازاين (الموجود الإنسانيّ)، بما أنّه في عمق ذاته ذو معنىً، يحيا بالمعاني ويمكنه أن يُفصح عن ذاته بكونه هو إيّاها». انظر: Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA; 21 (Frankfurt: Klostermann, 1976), p. 151.

(10) ممّا لا جدال فيه أنّ اللّسان العربيّ يحيط إحاطةً كثيفة بمجمل الحقل العائد إلى الفكر العربيّ. إنّ هذا اللّسان يأوي في حماه العقل العربيّ ذاته في الوقت الذي يكوّن فيه جزءًا لا يتجزأ من سيرورة الفكر. ونغدو أكثر فأكثر قادرين على تبرير هذه المكانة المرموقة للّسان العربيّ بالقَدْر الذي اعتبر =

العربيّة للواقع، فإنّه يحكم مجمل النتاج الثقافيّ للفكر العربيّ، ويكوّن، بطبيعة الحال، العنصر التأسيسيّ للوعي العربيّ الجماعيّ[11]. وفيما ترسّخ اللّسان العربيّ ترسّخًا متينًا في الاستناد الثابت إلى العبارات والدلالات المدوّنة في النصّ القرآنيّ، فإنّه ينبسط في مجال الفهم الأنطولوجيّ السابق الذي يعزو إلى الكلمات والمفردات قِوامًا دلاليًّا، سابقًا على كلّ صياغة مفهوميّة وعصيًّا على كلّ عمليّة تفكيك وإعادة إلى وضعٍ سابق. والجدير ذكره أنّ الشرّاح الذين عملوا على النصّ القرآنيّ يعتبرون كلّهم أنّ المرجع التأويليّ لنصّ الوحي ليس سوى اللّسان العربيّ. باستطاعتنا إدراك مختلف الدلالات التي يزخر بها النصّ القرآنيّ من طريق التوسّع في بسط الموارد العائدة إلى هذا اللّسان. وعليه، يغدو اللّسان العربيّ ذاته عنصرًا مكوّنًا للرؤية العربيّة، الدينيّة والثقافيّة، للعالم.

إنّ هذه القابليّة الفطريّة للّسان العربيّ على توفير علاقة سابقة على الصياغة المفهوميّة للإنسان العربيّ مع الواقع الذي يحيط به تؤهّل الفكر العربيّ للقيام

= فيه الأقدمون أنّ هذا اللّسان ليس أداة الثقافة، بل إنّه بالأحرى الثقافة عينها. انظر: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربيّ**، ص 63-96. إلا أنّ اللّسان العربيّ لم يفلح على الدوام في تطوير ما يحيلنا إحالةً صريحة إلى الواقع الموضوعيّ للأشياء، لأنّه، بالنَّفَس الشعريّ الذي سكنه منذ البداية، كان أكثر تشبّهًا بنغمٍ ينقل الإنسان باتّجاه اللانهائيّ والمطلق (ص 205-223).

يبجّل بعض العرب لسانهم إلى حدٍّ يغدو معه هذا اللّسان غايةً في ذاتها، فينأون بأنفسهم عن العالم الفعليّ ويجهدون في إحلال الكلمات محلّ الأشياء. وفيما يحاول أدونيس استخراج السمات الأساسيّة للبنية الذهنيّة العربيّة، فإنّه يأسف للفصل الدلاليّ الذي يحول بين الكلمة ومعناها المرجعيّ أو بين الكلمة وما تحمله فعليًّا من معانٍ. انظر: علي أحمد سعيد [أدونيس]، **الثابت والمتحوّل** (بيروت: دار الساقي، 1974)، مواضع مختلفة. من هنا ردّة الفعل النقديّة لمفكّرٍ مثل عبد الله العروي الذي يلاحظ أنّ رفض التحديث الغربيّ يتّخذ أحيانًا شكلاً يقضي بالاستبسال في تقديس اللّسان العربيّ. انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخيّ** (بيروت: [د. ن.]، 1973)، ص 223-246.

(11) يمتلك العرب، بحسب الأرسوزي (**المؤلّفات الكاملة، الجزء الأوّل**، مرجع مذكور، ص 27-33)، فلسفة كاملة قائمة في لسانهم. انظر: الأرسوزي، **المؤلّفات الكاملة، الجزء الأوّل**، ص 27-33. ومن أجل تقديم عموميّ لفكر الأرسوزي، انظر: A. Audo, *Zakî al Arsûzî. Un arabe face à la modernité* (Beirut: Dar el Machreq, 1988).

بخلاف هذا التصوّر، ينتقد علي زيعور الأرسوزي بشدّة ويعتبر أنّ على اللّسان العربيّ أن يكون خاضعًا لقوانين موضوعيّة نستطيع أن نتحقّق من صحّتها ونعدّلها ونغيّرها. انظر: علي زيعور، **التحليل النفسيّ للذات العربيّة** (بيروت: دار الطليعة، 1977)، ص 11-28.

بخروقات فينومينولوجيّة تحترم خصوصيّة كلّ كائن. وعليه، يجد هذا الفكر نفسه محكومًا كلّيًّا بالهمّ التأويليّ الذي يصيب مجمل الرؤية العربيّة للعالم[12]. بإمكاننا أن نحاول التقريب بين التصوّر العربيّ للّسان والتصوّر الذي نادى به هايدغر بخصوص القول الشعريّ: «سوف تسكن الكلمة، بعد ولادة الإنسان، بيتًا جديدًا، هو بيت الشِعر، بعد أن كانت في الأصل في أحشاء الأمّ، البيت الأوّل للإنسان (...)، اللّسان بيت الكون، قال هايدغر بالضبط»[13]. يمهّد التقريب المعبّر بين بيت الشِعر العربيّ وبيت الكون لقيام علاقة قربى بينهما في الأساس. بحسب الطبيعة الخاصّة بالثقافة العربيّة، فإنّ الكلمة لا تصير بيت الكون إلاّ إذا ارتسمت ارتسامًا رمزيًّا في بيت الشِعر. ويؤهّل هذا الارتسام، إذا صحّ القول، الكلمة البشريّة لاستضافة حقيقة الكائنات استضافةً لطيفة.

يحقّ لنا أيضًا القول إنّ تأويل النصوص الأساسيّة، الدينيّة وخلافها، وهي النصوص العائدة إلى التراث الثقافيّ العربيّ، يكوّن المحور الأساس الذي يدور حوله مجمل الفكر العربيّ المعاصر، وهو الفكر الذي يتأسّس تأسيسًا رئيسًا على إعادة تأويل كثيفة ومتّصلة لمحصّلات التراث التي تكدّست طبقاتها، ولمقتضيات الوجود التاريخيّ الحاليّ الآخذة في التعاظم[14].

في سياق التفسير القرآنيّ أو التأويل اللاهوتيّ الإسلاميّ، يحتلّ اللّسان

---

(12) فيما يعيد ليمناوي سليمان تأويل الإرث العائد إلى النّزعة الإنسانيّة العربيّة، فإنّه يسعى إلى التقريب بين هذا الإرث وهايدغر بالقَدْر الذي يدعو فيه الفكر العربيّ الحاليّ إلى إعادة النظر في نداء التوحيديّ (القرن الحادي عشر) الذي يطالب فيه، على غرار هايدغر، أن يكون القول قابلاً للسماع. انظر: L. Slimane, «Une Leçon d'humanisme arabe: Agréments et aimable compagnie (Plaisirs de la causerie en bonne société) D'Abî Hayyan al-Tawhîdi,» *Synergies*, no. 6 (2009), pp. 91-102.

(13) S. Zeghidour, *La Poésie arabe moderne entre l'islam et l'Occident* (Paris: Karthala, 1982), p. 28.

(14) يعتبر ناصيف نصّار أنّ نقطة الانطلاق لفكر عربيّ معاصر لا يمكن أن تكون مقولة الأنا، ولا مقولة الجوهر، ولا مقولة العلّة الأولى، ولا مقولة الكلّ المطلق، بل بالأحرى مقولة الفعل أو مقولة الوجود البشريّ التاريخيّ. لقد تعمّق ناصيف نصّار مؤخّرًا وتوسّع في تناول وجهة النظر هذه في إطار توضيحٍ تاريخيٍّ لمقولة الحضور في العالم. انظر: نصّار: طريق الاستقلال الفلسفيّ، ص 5-13، والذات والحضور: بحثٌ في مبادئ الوجود التاريخيّ (بيروت: دار الطليعة، 2008).

مكانة عالية. أمّا التعبير المثبت، فإنّه الكلام، الذي يعني القول[15]. لأنّ كلمة الله، في نظر الرؤية القرآنيّة للعالم، تجعل الواقع بكليّته موجودًا. على كلّ حال، إنّ الواقع الوحيد الذي نستطيع الوثوق به والذي يستحقّ أن يكون موجودًا في ذاته هو، بالأحرى، الكلمة التي قالها الله والتي خلقَ العالم بوساطتها وأعطاه قِوامًا. تنطوي هذه الكلمة بالقوّة وفي ذاتها على جوهر كلّ واقع. من هنا النّزعة التي تترصّد على الدوام العقل العربيّ وتستدرجه إلى مماهاة الواقع بالكلمات التي تعتزم الكشف عن مضمونه. الحقّ يقال إنّ الكلمة هي الواقع. يكفي إذًا أن نتكلّم لدفع الواقع إلى الخارج. فالكلمة لا تكوّن الواقع وحسب، بل إنّها تبقيه أيضًا بمنأى عن كلّ تبدّل. لأنّ الكلام العربيّ هو الحيّز بامتياز لصون الواقع البشريّ.

5. الأمّة، الحيّز الذي يبرز فيه الفكر والضامنة الخلاصيّة للثقافة

تمثّل الأمّة في الفكر الهايدغريّ نقطة الجذب المفضّلة بالنسبة إلى الحقيقة، لأنّ الشكل التاريخانيّ لإقبال الكون يتجسّد ويصير ملموسًا في الأمّة وبها. وبمقتضى هذا التلازم الذي قُدِّرَ له أن يكون، تقوم إذًا هويّة شعبٍ من الشعوب على أساس المهمّة التي أوكِلَت إليه. بالمقارنة بين مهمّة الشعب الإغريقيّ ومهمّة الشعب الألمانيّ، يعتبر هايدغر أنّ دعوة الألمان، أي مهمّتهم التاريخيّة، تقوم على معاودة اختبار الاندهاش الكاشف لحقيقة الكائنات في اتّساع أبعاده الفلسفيّة والسياسيّة اتّساعًا كلّيًّا. ومن أجل إتمام هذا الأمر، عليهم أن يتيحوا للكون ذاته أن يبلغهم[16].

---

(15) انظر الدراسة التقنيّة التي قام بها بولس خوري وتناول فيها الاصطلاحات الفلسفيّة واللاهوتيّة المستخدمة في المجادلة الإسلاميّة - المسيحيّة في القرون الوسطى: بولس خوري، اصطلاحات فلسفيّة ولاهوتيّة (جونية، لبنان: المطبعة البولسيّة، 2009)، ص 139-196.

(16) «ما آلَ بالفطرة إلى الإغريق: القرب من النار السماويّة، وعنف الإصابة البليغة بقوّة الكون. أمّا رسالتهم: تذليل ما لا يمكن تذليله من طريق الصراع من أجل العمل، والاستيلاء والإنشاء. ما أُعطيَ إلى الألمان، القدرة على الاستيلاء، والتحسّب، والتخطيط للمهمّات المختلفة، والاحتساب، والترتيب إلى حدّ التنظيم. أمّا رسالتهم: أن يصيبهم الكون». انظر: Martin Heidegger: *Les Hymnes de Hölderlin. La «Germanie» et le «Rhin»* (Paris: Gallimard, 1988), p. 268, and *Hymnen Hölderlins «Germanien» und «Der Rhein»*, GA; 39 (Frankfurt: klostermann, 1988), p. 293.

أمّا الفكر العربيّ، فإنّه اختبر هذا الضرب من الاستدلال المقارن الذي يقوم على إبراز خصوصيّة الإسهام الثقافيّ الخاصّ بكلّ أمّة. بما أنّ المقصود إعمال الفكر في السياق القروسطيّ، فإنّ الأمّة الجرمانيّة لم يرد ذكرها بين الأمم. الواقع أنّ هذا التراث الفلسفيّ العربيّ القروسطيّ يعتزم تقسيم الإنجازات الثقافيّة التي قامت بها الأمم المعروفة في العصور القديمة على النحو الآتي: «إلا أنّ الأمم، مع هذه الأصول والقواعد، تقاسموا أشياءَ بين الفطرة والتنبيه، وبين الاختيار والتقدمة، فصار الاستنباط والغوص والتنقير والبحث والاستكشاف والاستقصاء والفكر لليونان، والوهم والحدْس والظنّ والحيلة والتحيّل والشعبذة للهند، والحصافة واللفظ والاستعارة والإيجاز والاتّساع والتصريف والسحر باللسان للعرب، والرويّة والأدب والسياسة والأمن والترتيب والرسوم والعبوديّة والربوبيّة للفرس»[17]. إذا تفحّصنا هذا التوزيع لما للأمم من فضلٍ عقليٍّ في ضوء التفكّر في الكون الذي أوصى به هايدغر، علينا أن نسجّل أنّ القاسم المشترك لهذا التوزّع هو امتلاك الملكات الخاصّة بالعقلانيّة العدوانيّة العائدة إلى الميتافيزيقا الغربيّة امتلاكًا تامًّا. فلا ذكر إذًا للانفتاح الوجديّ على سرّ الكون في إقباله التاريخانيّ إلى مدينة البشر. ولا ذكر أيضًا لعلاقة القربى التي تنعقد بين أمّة من الأمم ونداء الكون الموجّه إليها حصريًّا.

والحال أنّنا نختبر في المدينة، بحسب هايدغر، قربًا أُنطولوجيًّا مماثلاً. ففي المدينة، وبحسب ما يحلو للتاريخ، يرحّب الشعب ترحيبًا جماعيًّا بانكشاف الكون ويدرك أنّه أُوكِلت إليه المهمّة النبيلة برعاية حقيقة هذا الانكشاف. تلك هي النقطة المركزيّة للتفكّر الهايدغريّ في موضوع تحديد وضعيّة الشعب بما كان الشعب كيانًا منفتحًا انفتاحًا أُنطولوجيًّا على إقبال الحقيقة في التاريخ. وبفضل راديكاليّة المساءلة التي تتناول ماهيّة الشعب[18]، تغدو الأمّة الحيّز المفضّل حيث يمارس

(17) لقد أثبتَ هذا القول أبو حيّان التوحيديّ (القرن العاشر للميلاد) في مؤلَّفه الإمتاع والمؤانسة، انظر: أبو حيّان التوحيديّ، الإمتاع والمؤانسة، صحّحه وضبطه وشرحه غريبه أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1938)، ص 211-212. بالاستناد إلى تفكّر فلسفيّ تناول فيه مسكويه العلاقات بين الثقافات، انظر: Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au IVe-Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien* (Paris: Vrin, 1982).

(18) «ما الذي يجعل شعبًا من الشعوب شعبًا؟ هل يصير شعبًا من الشعوب ما هو عليه وحسب؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، ما هو عليه الشعب إذًا؟ كيف يُتاح لنا أن ندرك هذا الأمر؟ ما هو الشعب على =

الإنسان التفكّر ويتحقّق من صحّة هذا التفكّر. وبالتالي، فإنّ الأمّة تكشف بتفوّقِ هويّةَ الفكر[19] من طريق جعله ممكنًا وضمان اندراجه في انبساط الحقيقة.

ذلك لأنّ الفكر لا يستطيع أن يكون، في آخر المطاف، بحسب هايدغر، إلا التعبير عن بحثٍ مشتركٍ عن الماهيّة الأخيرة للكائنات، كما لا يستطيع أن يكون إلاّ التعبير عن انهمام جماعيٍّ بهذه الماهيّة، أي عن الحقيقة التي تؤسّس لمجمل الواقع الأنطولوجيّ للإنسان وتحتويه. من هنا كان الفكر بالذات قد أُعطيَ فرصةً للبقاء والاستمرار، ووعدًا بالخلاص وسط الضلال الحاصل على كوكب الأرض، والذي سبّبه التسلّط التقنيّ. وعليه، إنّما التجذّر الجماعيّ[20] هو الذي يضفي على الفكر ملامحه الحقيقيّة في الانفتاح الأصيل على الاتّساع الفائق والملغز لإقبال الكون إقبالاً تاريخانيًّا.

أمّا الفكر العربيّ، فإنّه يدرك أنّ الأمّة هي بمثابة الوطن الأمّ الذي يولد فيه ويتفتّح بخاصّة كلُّ تفكّرٍ فلسفيٍّ يتناول هويّة الكائن البشريّ[21]. من المناسب

= العموم؟ ما هو بطريقة ملموسة هذا الشعب أو ذلك الشعب؟ ما الذي نحن عليه بالضبط؟». انظر: Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA; 65 (Frankfurt: Klostermann, 1989), p. 42.

(19) «إنّ فلسفة شعبٍ من الشعوب هي هذا العنصر الحرّ والوحيد الذي يتناول الشعب بالكلام بالقَدْر عينه الذي يصدر فيه عن الشعب، والذي يتناول الشعب بالكلام بالقَدْر الذي يقرّر فيه هذا الشعب أن يضطلع بذاته بأن يكون الموجود الإنسانيّ (Da-sein) الخاصّ فيه، أي مكان الكون الخاصّ فيه» (في الموضع نفسه، ص 43).

(20) «بإمكان كلّ شيء أساس وعظيم أن يولد بمجرّد أن يكون للإنسان وطنٌ وحسب، وأن ينشب جذوره في تراثٍ معيّن» انظر: Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* (Paris: Mercure de France, 1988), p. 47.

(21) لقد تفحّص ناصيف نصّار بإتقان مختلف المقاربات الفلسفيّة والأيديولوجيّة لمفهوم الأمّة في كتابه الذي يحمل العنوان: ناصيف نصار، تصوّرات الأمّة المعاصرة، مكتبة الفكر الاجتماعي (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 1982).

إذا كان اللّسان والأرض والعرق والتاريخ والعادات عناصر تُكوِّن الأمّة، بحسب العلايلي، فإنّ الحصري يعتبر أنّ وحدة اللّسان والتاريخ تصنع إلى أعلى حدّ الوحدة الثقافيّة للأمّة، بدليل أنّ الفرد لن يعود حرًّا خارج هذا المرجع الثقافيّ. انظر: S. Hai, ed., *Arab nationalism. An anthology* (Berkeley, CA: [University of California Press], 1974), pp. 34-49.

وفيما انخرطت الأمّة في فلسفة إجماليّة للحياة، فإنّها ليست، بحسب الأرسوزي، تشكيلاً تاريخيًّا عابرًا، بل معنىً يبقى ويستمرّ في المعنى الكلي الذي يحكم جميع الكائنات والذي هو الكون ذاته. =

أن نبيّن الأهمّيّة الأساسيّة التي تكتسبها فكرة الأمّة بالذات في الوعي العربيّ الجماعيّ، بغضّ النظر عن اختلاف العناصر التي تكوّن الأمّة. بفضل الأمّة، اضطلع الفكر بمهمّةٍ قضت بصياغة مجمل الاختبار البشريّ الجماعيّ، كما قضت بتكوين بنيته. ذلك لأنّ العلاقات التي قامت بين الأمّة والفكر صارت تحمل وعيًا جديدًا بالسمات الفذّة الخاصّة بالإسهام الحضاريّ العربيّ.

وفيما يحرص الفكر العربيّ على عدم الخضوع خضوعًا حتميًّا لنزعة قوميّة مغالية ونرجسيّة، فإنّه يعتبر نفسه شديد الخصوبة حين يدأب، في كثافة الامتحان الجماعيّ، على استخراج العلامات الواعدة بإقبال حقيقةٍ خلاصيّةٍ قادرةٍ على إرساء مشروعٍ معيّنٍ ودعمه، وهو المشروع الذي يقضي بتضامنٍ بشريٍّ ارتبط بالبحث عن معنى الوجود التاريخيّ.

ينتج عن ذلك أنّ الوضعيّة الفلسفيّة لفكرة الأمّة تحدّد، على أكثر من صعيد، حركة الفكر العربيّ ذاتها. يبدو أنّ هذه الفكرة لا تقوم وحسب في مجمل ما يُنتج في العالم العربيّ في مجال الأدب والفلسفة، ولا تلهم وحسب إلهامًا مباشرًا تقريبًا اختيارات الفكر العربيّ والتنويعات في الموضوعات التي يتناولها هذا الفكر، بل إنّ هذه الفكرة تؤسّس أيضًا وتبرّر بالضبط انبساط كلّ تفكّر فلسفيّ وكلّ تناول مفهوميّ لموضوع الوجود التاريخيّ للمجتمعات العربيّة.

= وفيما تتجاوز الأمّة تقلّبات الزمن، فإنّها اختبارٌ رحمانيٌّ محفورٌ في عمق أعماق الكائن البشريّ، انظر: الأرسوزي، المؤلّفات الكاملة، الجزء الثالث، ص 5-15، والمؤلّفات الكاملة، الجزء الرابع، ص 1-17.

الفصل الرابع
الإسهامات الهايدغريّة المحتملة في الفكر العربيّ المعاصر

1. دروب الاقتباس

بعد أن استخرجنا سمات التباعد بين البنى ومواضع التقارب بين الموضوعات، التي من المحتمل جدًّا أن يكون باستطاعتها أن تؤثّر في علاقة الفكر العربيّ بالفكر الهايدغريّ، صار من الممكن بعد الآن أن نشير إلى بعض إمكانات الاقتبال. وفيما نجيز لأنفسنا إبداء ملاحظات توضيحيّة أوّليّة متعلّقة بمعنى كلّ اقتبال عربيّ لهايدغر وبحدوده، سيكون بإمكاننا، بنتيجة هذا البحث، أن نأخذ في الحسبان المتطلّبات والتحفّظات النظريّة التي يفرضها على اقتبال فلسفيّ عربيّ محتمل ما اكتسبناه من مثل هذه المقارنة.

غنيّ عن القول إنّ هذه النتيجة لا تهدف إلى تفحّص الشروط النظريّة الملازمة لاقتبال فعليّ. إنّ الغرض الرئيس لهذه النتيجة هو، بكلّ بساطة، الإشارة إلى بعض إمكانات الاقتباس والإضافة، وذلك من دون البحث عن معرفة كيف نستطيع دمج هذه الاقتراحات وتمثّلها، وبأيّ قدْر نستطيع دمجها وتمثّلها، بطريقة صحيحة ومثمرة، في مجموعة الأعمال النظريّة العائدة إلى الفكر العربيّ. وبما أنّ هايدغر نفسه يتصوّر تاريخ الفكر على أنّه حراك متقطّع قائم على التبادل والتعامل بالمثل، وبما أنّه يعتبر أمرًا ممكنًا نشوء تبادل فرنسيّ

ألمانيّ[1] وتكوّنه، على غرار التلاقح الإغريقيّ الجرمانيّ، فإنّه صار مشروعًا، من وجهة نظر فلسفيّة، وبالأمانة الكلّيّة للضرورات الخاصّة بالفكرين العربيّ والهايدغريّ، أن نقوم بتوسيع علاقة الانفتاح وأن نجعلها ملموسة من طريق المباشرة باتّخاذ إجراءات الاختراق والإيناع.

إذا كان على هذه الإجراءات أن تسلك بالضرورة طريق المواجهة والتفسير، طبقًا لما يقصده هايدغر في المناقشة وفي المجابهة، فإنّه من المناسب حينئذٍ أن نعهد بهذه الاقتراحات إلى النقاش الفلسفيّ الذي يحرّك الفكر العربيّ الحاليّ. ذلك لأنّ المقصود في النهاية سلوك دروب التلاقي التي تستطيع، وهو ما نأمله، أن تقودنا إلى مكانٍ ما في البقعة المنوّرة للكون، أي في البقعة المنوّرة للحقيقة القصوى للأشياء.

---

(1) «فضلًا عن ذلك، قد نتنكّر تنكّرًا تامًّا، في سياق فهم فلسفيٍّ أصيل، لنمط التأمّل الذي آلَ إلى الشعوب، إذا أردنا الاكتفاء بالاستنتاجات أو التحديدات السطحيّة التي نتناول فيها مزايا الفكر الفرنسيّ بالنسبة إلى الفكر الألمانيّ، أو حتّى إذا أردنا الاكتفاء بالشروع في محاولة تقريب من هذا الجانب بين الفكرين المذكورين. على أيّ حال، ربّما لا يكون هذا الأسلوب إلا طريقة لمجانبة المسائل الجوهريّة التي تتعلّق بالعناصر التي تنتظر اتّخاذ القرار بشأنها، وبخاصّة ربّما لا يكون هذا الأسلوب إلا طريقة للهروب من أداء المهمّة الأصعب، أي من تهيئة المجال الذي ينبغي أن نتّخذ فيه القرار بشأن المسائل أو لا نتّخذه. لكن ينبغي أيضًا ألا نعقد الآمال على قدرة بعضنا على اقتباس المساءلات الفلسفيّة والمفاهيم الأساسيّة من بعضنا الآخر، وبالتالي على إكمالها، كما هي الحال بالنسبة إلى تبادل النتائج العلميّة. المقصود بالفهم ههنا أيضًا - وههنا أوّلاً - العمل الدؤوب من أجل إعادة النظر المتبادلة. إنّ التفسير وحده يضع كلّ امرئ في مجاله الذي يخصّه أكثر من سواه، هذا إذا تمكنا من الشروع في هذا التفسير ومن الدفاع عنه، فيما يتعلّق الأمر بهذا الاستئصال من الجذور الذي يهدّد الغرب، والذي يتطلّب التزام كلّ شعب من الشعوب الخلاّقة، من أجل التغلّب عليه. إنّ الشكل الأساسيّ للتفسير هو الحوار الفعليّ للشعوب الخلاّقة ذاتها في إطار لقاءٍ يجمع متجاورين. بإمكان عملٍ كتابيٍّ وحده يَرسُخ في تفسيرٍ مماثلٍ أن يضمن توسيع الفهم ويتّجه إلى إضفاء الدوام عليه. حين نتأمّل العظمة المحتملة 'للثقافة' الغربيّة والمعايير العائدة إليها، فإنّه يتبادر إلى ذهننا في الحال العالمُ التاريخانيّ للفجر الإغريقيّ. ويغيب عن بالنا بالوتيرة ذاتها أيضًا أنّ الإغريق لم يصيروا إلى ما هم عليه إلى الأبد من جرّاء انعزالهم في 'فضائهم'. لقد ارتفع هذا الشعب في الدرب المختصر الذي سلكه وصولاً إلى عظمته وتفرّده التاريخانيّين، ليس بوساطة التفسير الأكثر استبسالاً وحسب، بل أيضًا بوساطة التفسير الأكثر إبداعًا في علاقة هذا الشعب بالعالم الذي كان بالنسبة إليه ما هو أكثر غرابةً وأكثر صعوبةً، أعني به العالم الآسيويّ». انظر: Martin Heidegger, *Chemins d'explication* (Paris: Cahier de l'Herne, 1937), pp. 76-77.

وفيما ينصبّ الاهتمام على الاختصار والتركيز، يكتفي هذا الفصل الأخير في القسم الأوّل بالإشارة إلى أربعة إمكانات يجوز فيها الاقتباس، وهي الإمكانات التي تقابل أربعة موضوعات رئيسة والتي يبدو، بشهادة الجميع، أنّ الفكر العربيّ الحاليّ يهتمّ لها اهتمامًا شديدًا (هويّة الفكر، وهويّة الإنسان، والأمر السياسيّ، ومسألة الله). وفيما يدور الموضوع الأوّل حول محور استعجال النهضة استعجالاً لا مناص منه، ويؤثّر في الديناميّة العامّة للعقل العربيّ، فإنّه يرتبط بالفكر ذاته. الواقع أنّ المقاربة الهايدغريّة للفكر تكتنز إمكانات المساءلة وإعادة النظر، وهي الإمكانات التي تستطيع أن تستجوب الفكر العربيّ في العمق وتساعده على التموضع بطريقة أفضل بالنسبة إلى الاختبار التاريخيّ الملموس الخاصّ بالعالم العربيّ وبالمقيمين فيه.

2. فكرٌ يقظ وجلود

يتيح لنا الإسهام الهايدغريّ أن نلخّصه في الموضوعات الثلاثة الآتية، بواسطة المفردات التي تمكّننا من التعرّف إلى طبيعة الفكر وإلى ما يدعى إليه أساسًا، ومن تحديدهما: أوّلاً، التخلّي عن السعي الفلسفيّ الحثيث القائم في أساسه على الاحتساب العقلانيّ والتلاعب المفهوميّ، ثانيًا، الهمّ القاضي بالانفتاح على كامل البعد الأُنطولوجيّ للواقع، وثالثًا، إعمال الفكر من طريق الاستذكار والمساءلة[2] وامتلاك السمة الابتكاريّة الملازمة لتراث الفكر، وبالتحديد لتراث الفكر العربيّ. وهي السمة الابتكاريّة التي تمّت بموجبها، في مجرى تاريخ الفكر العربيّ، المقاربات والتصوّرات المختلفة التي ولّدها الوجود التاريخيّ للعالم العربيّ وأخضعها لشروطه.

بعيدًا عن الهيجان الحاصل على كوكب الأرض والذي لا ينفكّ يجتاح مجمل القطاعات العائدة إلى الثقافة البشريّة، فإنّ الفكر العربيّ مدعوٌّ، تبعًا لحركة الاستجواب الهايدغريّ، إلى العمل بمقتضى موقفٍ ثلاثيٍّ يقوم على التقوى والتهيّب، وعلى الصبر الواثق، وعلى التبصّر المتّضع. وفيما يعارض

---

(2) «إنّ المساءلة هي تقوى الفكر». انظر: Martin Heidegger: *Essais et conferences* (Paris: Gallimard, 1958), p. 48, and *Vorträge und Aufsätze* (Neske: Pfüllingen, 1990), p. 40.

الفكر العربيّ أيّ شكل من أشكال العقلانيّة التقنيّة القائمة على التلاعب، كما يعارض أيّ شكل من أشكال الإرغام النفعيّ[3]، فإنّ بإمكانه ربّما أن يدرك، على نحوٍ أفضل، هويّة الكائنات التي تسكن عالمه ويدرك اختلافها، من طريق الموافقة على الإنصات إنصاتًا أصيلاً للكون وعلى القيام بخدمته. ولَمَّا كان على الفكر العربيّ ألا يقوم بتغيير وجه الكون من طريق القوّة، في ما يعود إلى الالتباس الناتج عن انحساره واعتلانه، فإنّه من المفترض أن يتدرّب على الاندهاش إزاء الانبساط العفويّ للواقع.

بمقتضى هذا الاندهاش، سيتدرّب الفكر العربيّ أيضًا على تعيين موقعه بالنسبة إلى كامل الواقع الذي يتجاوز، إذا صحّ القول، كلّ التصوّرات والرؤى الجزئيّة الخاصّة بالعلوم الوضعيّة والإنسانيّة، من جرّاء تنوّع هذا الواقع وتعقيده. ذلك لأنّ هذا الفكر العربيّ لا يصير أصيلاً وخلاصيًّا إلا بعد أن يكتشف أنّ بُعدًا ينفتح وراء التجلّيات المجزّأة للواقع التاريخيّ للإنسان، وهو البعد الذي لا ينضب، بل يستجوب بفعل الكثافة الأُنطـولوجيّة العصيّة على أيّ استرجاعٍ عقلانيٍّ.

المقصود إذًا بالقَدْر عينه تبيّن الضخامة الكمّيّة لمثل هذا البعد كما القيمة الفريدة لوضعيّته التأسيسيّة. الواقع أنّ على الفكر العربيّ ربّما أن يتدرّب من جديد على أن يتيح للكائنات أن تتأسّس في التربة المناسبة لانبساطها الأُنطولوجيّ. وبالتالي، إذا أُعيدَ وضع البشر والأشياء، والأغراض والظاهرات، والواقعات والأحداث، والأنشطة والاقتسامات، ليس في فلك تبريرٍ عقلانيٍّ، نفعيّ أو أيديولوجيّ، بل في سياق تأتٍّ تملّكيّ عفويٍّ خاصّ بالجود الأصليّ والمجّانيّ[4]، فإنّ الفكر العربيّ سيكون أكثر تيقّظًا حيال ظهورٍ مفاجئ لواقعٍ

(3) «إنّ الفلسفة هي الوقوف على ماهيّة الأشياء، وهي معرفة عديمة الجدوى حالًا، وعلى الرغم من ذلك، فإنّها معرفة سامية. يبقى أنّ ماهيّة الكائن هي على الدوام ما يستحقّ أن نسأل عنه أكثر من أيّ أمرٍ آخر. وبقَدْر ما تناضل الفلسفةُ من دون توقّف بوساطة المساءلة من أجل أن تقوّم ما يستحقّ أن نسأل عنه أكثر من أيّ أمرٍ آخر، ولا تنتج البتّة محصّلات في الظاهر، فإنّها لا تني تحيّر الفكر القائم على الاحتساب والانتفاع». انظر: Heidegger, *Chemins d'explication*, p. 74.

(4) يعيّن هايدغر موقع هذا الإقبال لحقيقة الأشياء في انبساط القول الشعريّ الذي يكسر رتابة ما =

بشريٍّ يفيض بالوعود والإمكانات. إلا أنّه ليس المقصود أن نتخلّى عن العقلانيّة بحجّة أنّنا نودّ جمع الآيات العائدة إلى إقبالٍ جديدٍ للحقيقة. من المناسب بالأحرى أن نراعي الانبساط الحرّ للأشياء التي تعمّ العالم العربيّ.

بدلاً من أن تصبّ الأُنطولوجيا الأساسيّة في مجرّد نظريّة في المعرفة، وهي الأُنطولوجيا التي تنقّب، في المسرى الهايدغريّ، تنقيبًا تدريجيًّا عن المعنى، وعن الحقيقة، وعن إقبال الكون، فإنّها ستستحيل رؤيةً أنثروبولوجيّةً في الخلاص، قادرة على إرجاع البعد الأُنطولوجيّ الحقيقيّ إلى الإنسان، من دون أيّ تشوّه يتّصل بالدعوة إلى التقيّد بالأخلاق.

لكن بما أنّ هذا الإرجاع لا يستطيع أن يتمّ إلا في الوطن الأمّ العائد إلى الفكر وفي الأمانة الخلاّقة للعصب الجماعيّ العائد إلى انبساطه التاريخيّ، فإنّ الفكر العربيّ مدعوٌّ إلى ابتعاث أصوله وماضيه وتراثه من أجل أن يستذكرها ويسائلها ويمتلكها في إجراءٍ يقوم على النقد وإعادة التصديق، وعلى التفكيك[5] وإعادة البناء[6]، وعلى التفتيت وإعادة الدمج، وعلى نزع الملكيّة

= أَلِفْنا اكتسابه: «لكنّ الواقع الذي يدخلنا فيه المألوفُ اليوميّ ليس قادرًا على جعل ما هو منفتحٌ منفتحًا. بإمكان غير المألوف وحده أن يجعل ما هو منفتحٌ يستضيء، ذلك لأنّ طبيعته الخبيئة تقوم في ندرة ما هو بسيط حيث تختبئ بدورها حقيقةُ هذا الواقع الذي تهبنا إيّاه العادة. إنّ غير المألوف لا يتيح لنا أن نلتقيه حالاً ولا أن ندركه في ما هو مألوف. إنّ غير المألوف لا ينفتح ولا يفتح ما هو منفتحٌ إلا في الشعر (أو في 'الفكر'، وفي موعده، وهو الفكر الذي تفصله عن الشعر هوّةٌ)». انظر: Martin Heidegger: *Approche de Hölderlin* (Paris: Gallimard, 1973), p. 131, and *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA; 4 ([n. p.: n. pb.], 1981), p. 122.

(5) «من أجل التوجّه إلى 'الأشياء بالذات' التي تأخذها الفلسفة بعين الاعتبار، فإنّ الدرب طويلة (...). ومن المحتمل جدًّا أن تكون الوجهات ذاتها التي توصلنا إلى الأشياء مغطّاة، وأن نضطر بطريقة راديكاليّة إلى الهدم لنبني على عكس ما هدمناه، وأن نضطر أيضًا إلى تفسيرٍ حقيقيٍّ يتناول العلاقة بالتاريخ الذي هو نحن أنفسنا، وهو التفسير الذي يتمّ بالفعل ذاته بالمعنى الذي تخلعه الفلسفة ذاتها عليه». انظر: Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA; 9 (Frankfurt: Klostermann, 1976), p. 28.

(6) «علينا أن نعيد تكوين الأنطولوجيا الهرمة تكوينًا كليًّا (كما علينا أن نعيد تكوين البنى البنى العائدة إلى المقولات، هذه البنى التي تنشأ من تلك الأُنطولوجيا) - إذا أخذنا على أيّ حال على محمل الجدّ ضرورة أن ندرك حياتنا الخاصّة ونُفضي بها، في الحاضر، إلى مقاصدها الأساسيّة. أمّا في ما خصّ الإغريق، فإنّ فلسفتنا لم تتوصّل البتّة إلى النقطة التي يُتاح لها عندها أن تقف على ما أنجزوه هم أنفسهم، إن لم نَقُلْ شيئًا عن كوننا ما زلنا أبعد من أن نستشعر بما يعني ربّما بالنسبة إلينا أن ننجز ما أنجزه الإغريق، =

وإعادة التوظيف. وبما أنّ إشكاليّة الفكر العربيّ الحاليّ برمّتها تتعلّق بالضرورة القصوى بأن نضطلع بالتراث الخاصّ بالثقافة العربيّة من طريق بسط طاقاتها الدفينة، فإنّه يصير محتّمًا علينا أن نعود ونعتبر ما يندرج اندراجًا ضمنيًّا في النموذج الهايدغريّ العائد إلى الفكر الذي يستذكر ويسائل. إنّما هو بالضبط هذا البعد الاستجوابيّ الذي سيتمكّن من إرساء الديناميّة القادرة على ترميم الفكر العربيّ الحاليّ، ومن تنشيطها وتوجيهها.

3. الأنثروبولوجيا الأُنطولوجيّة

إنّ ما لا يقبل النقاش أن يحمل المسعى الهايدغريّ، وإن ضمنيًّا، مشروع إعادة تأهيل الأنثروبولوجيا الغربيّة برمّتها(7). بموجب المقتضيات الخاصّة بهذا

= ولا شيء غير ذلك. ولا يعني هذا الأمر إطلاقًا أن ندفع الناس في أيّامنا إلى أن يتذوّقوا أفلاطون أو أرسطو من جديد، كما لا يعني أن نتحمّس لما أنجزه العصر الإغريقيّ الكلاسيكيّ القديم، وأن نلقي المواعظ من أجل أن نشدّد على أنّ الإغريق سبق أن وقفوا على ما هو مهمّ. إنّنا بحاجة إلى نقد الأُنطولوجيا العائدة إلى الماضي، والتي تنشب جذورها في الفلسفة الإغريقيّة... والحال أنّ هذا النقد يقتضي بدوره فهمًا مبدئيًّا لمشكلات الإغريق 'الفعليّة'، انطلاقًا من بواعث منهجهم ونمطهم في الوصول إلى العالم، قياسًا على طريقتهم الخاصّة في مقاربة الموضوعات، كما على الطريقة التي صاغوا بموجبها مفاهيمهم». انظر: Martin Heidegger, «Lettre du 27 juin 1922 à Karl Jaspers,» dans: Martin Heidegger et Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963,* édité par Biemel and Saner (Frankfurt: Klostermann, 1990), p. 27.

(7) على الرغم من أنّ هايدغر يردّ التصوّر الميتافيزيقيّ للأنثروبولوجيا «الأنثروبولوجيا هي تأويلٌ للإنسان، وهو تأويلٌ سبق أن عرف في العمق ما الإنسان، وبالتالي، فإنّ ليس بإمكانه البتّة أن يسأل من هو الإنسان. الواقع أنّ على الأنثروبولوجيا ربّما أن تقرّ بأنّها ذاتها تزعزعت وقد تمّ تجاوزها، قياسًا على هذه الطريقة التي تطرح بموجبها السؤال»، فإنّه لا يزال مقتنعًا أنّ «الفكر الفلسفيّ الأصيل لن يتمكّن أن يكتشف فعليًّا مسألة الكون إلاّ إذا أُدمِجت هذه المسألة في الماهيّة الحميمة للفلسفة، وهي الماهيّة ذاتها التي لا تتبدّى إلا في شكل إمكانٍ أساس عند الإنسان». انظر: Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part,* p. 145, and *Holzwege,* p. 111.

انظر أيضاً: Martin Heidegger: *Kant et le problème de la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1953), p. 281, and *Kant und das Problem der Metaphysik,* GA; 3 (Frankfurt: Klostermann, 1977), p. 225.

وفيما يعتزم عمانوئيل لافيناس أن يعرض تقييمًا منصفًا للأُنطولوجيا الهايدغريّة، فإنّه يقرّ أنّ فضل هذه المقاربة يكمن بالضبط في توسيع الحقل المفهوميّ وإدراجه في أفق اليوميّات، وهو أفقٌ أكثر اتساعًا من سواه: «لا يفترض الوقوف على الكون موقفًا نظريًّا وحسب، بل السلوك البشريّ بكلّيّته. الإنسان بكلّيّته أُنطولوجيا». انظر: E. Lévinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?,» dans: *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre* (Paris: Grasset, 1991), pp. 13-14.

المشروع، فإنّنا لم نعد نتصوّر الإنسان في انعزال أناه التفكّريّة، ولا في تسلّط ذاتيّته التلاعبيّة، ولا أيضًا في هيجان عقلانيّته الاحتسابيّة، بل على العكس، إنّنا نعاود ردّ إنسانيّة الإنسان إلى الوطن الأمّ العائد إلى حقيقة الكون. فانطلاقًا من اندراج الإنسان في بنيته الأُنطولوجيّة، صار الكون في الإنسان، أي إنّ الإنسان صار الـ«مكان» الذي يقوم فيه أو يقيم فيه الكون، أي الحيّز الذي تنكشف فيه بامتياز حقيقةُ الكون التي نتناولها بالتفكّر[8].

يختار الإنسان، بما كان راعي الكون، بأن يكون في قربٍ أُنطولوجيٍّ من ماهيّة الأشياء. تقوم ثلاثة حوافز رئيسة بإخضاع وضعيّة هذا الراعي لشروطها، أعني بها ما يعود إلى العالم وإلى الزمان وإلى التاريخ. بفضل هذه الانفتاحات الثلاثة التي «تُخرج الإنسان من ذاته»[9]، يكون الإنسان قادرًا على استعادة أصالته ورسالته الحقيقيّة. بالقدْر الذي سيتمثّل فيه الفكر العربيّ الحاليّ تمثّلاً مناسبًا هذه الحوافز الثلاثة، من طريق تكييفها وتطبيقها على واقع العالم العربيّ، فإنّ هذا الفكر سيكون قادرًا على إيناع ما سيكون قد اقتبسه من مجمل أعمال هايدغر وعلى جعله خلاصيًّا.

الواقع أنّ هذا الفكر العربيّ الذي يبحث عن هويّته مدعوٌّ بطريقة فريدة إلى إعادة دمج المفاهيم الأساسيّة العائدة إلى العالم وإلى الزمان وإلى التاريخ في تصوّره للإنسان. وفيما يعارض الفكر كلّ مقاربة للإنسان مفصولاً عن جسده، فإنّ عليه أن يتمكّن من تناول الإنسان في تداخل هذه المقولات الثلاث وتشابكها.

---

(8) يؤكّد هايدغر، قبل الشروع في التفكّر في الإنسان من جديد، أنّ ماهيّة الإنسان ستبقى دومًا بالنسبة إلينا ماهيّة ملغزة، انظر: Heidegger: *Essais et Conférences*, p. 36, and *Vorträge und Aufsätze*, (Neske: Pfüllingen, 1954), p. 31.

وأنّ الضرورة تغدو أكثر فأكثر إلحاحًا بأن نضطلع بتأسيس ماهيّة 'لا مناص منها'، تأسيسًا أكثر تأصيلاً، وبأن نتمّم هذا التأسيس. انظر: Martin Heidegger: *Nietzsche I* (Paris: Gallimard, 1971), p. 419, and *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, GA; 47 (Frankfurt: Klostermann, 1989), p. 107.

(9) الوجديّة أي الوجود خارج الذات (Ek-statique)، ذلك لأنّ «الإنسان كائن قائم إلى الأبد خارج ذاته نحو...». انظر: Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 181.

الإنسان كائنٌ أُدْرِجَ في العالم، وأُلْقِيَ في الزمان، وأُدْمِجَ في حركة التاريخ. خارج هذه الرسوخات الثلاثة، تذبلُ إنسانيّة الإنسان وتتيهُ في العدميّة. من المناسب أن نتذكّر، في صدد هذا الأمر، أنّ العالم، في المسعى الهايدغريّ، هو انفتاح الإنسان على إقبال حقيقة الكون، وأنّ الزمان هو الأفق اللامحدود لهذا الإقبال، وأنّ التاريخ هو الحيّز الذي ينبسط فيه هذا الإقبال عينه وينتشر. وبالتالي، فإنّ الفكر العربيّ مدعوٌّ بإلحاح إلى إضفاء السمات الخاصّة بالعالم وبالزمان وبالتاريخ على تصوّراته للإنسان وعلى المقولات التي يعتزم هذا الفكر بوساطتها تعيين هويّة هذا الإنسان ورسالته.

وفيما يُدْرِجُ هذا الفكرُ العربيّ الإنسانَ في العالم («إضفاء السمة الخاصّة بالعالم على الإنسان»)، فإنّ بإمكانه ربّما أن يتجاوز ما تقوم به الذاتيّة من تجميدٍ معرفيٍّ يُخضع العالم ويجعله واقعًا موضوعيًّا من طريق حشره في المقولات العائدة إلى العقلانيّة الفردانيّة العائدة إلى هذه الذاتيّة. إنّ تجاوز هذا الفصل يعيد التشارك الأوّليّ الذي يقوم بين الإنسان واختباره للعالم اختبارًا مباشرًا. وعليه، ينشأ تلازمٌ وثيقٌ يتمثّل بالتبادل الحميم بين انتظارات الإنسان وتحدّيات العالم. من هنا يُعاد تكوين تواطؤ أصليّ بين العالم الجوّانيّ للإنسان وعالمه البرّانيّ، أي بين الإنسان بما كان مشاركًا في إنتاج العالم والعالم بما كان حصيلة هذا الانتاج المشترك.

وفيما يُلقي هذا الفكرُ العربيّ الإنسانَ في الزمان («إضفاء السمة الخاصّة بالزمان على الإنسان»)، فإنّ بإمكانه ربّما أن يتغلّب على صرامة الودائع المفهوميّة الميتافيزيقيّة، ويقضي على الثبات المزعوم العائد إلى التقسيمات الناتجة عن اعتماد المقولات المنطقيّة. وهي الودائع والتقسيمات التي تهدف، في النهاية، إلى حشر هويّة الإنسان في ما تفرضه اللحظة السائدة من أحكام. إذا كانت الزمانيّة تكوّن المعنى الأخير للهمّ الأُنطولوجيّ عند الإنسان، فلأنّها بالضبط تحمل في فجواتها الأقلّ اعتلانًا علامات المحنة البشريّة، وذلك في كامل اتّساع استتباعاتها الوجوديّة.

الواقع أنّ الزمانيّة تتيح للإنسان، بما كانت طاقة قادرة على الانبساط،

وديناميّة قادرة على الاستباق، أن يتفلّت من أيّ شكلٍ من أشكال التصلّب الكائنيّ كما من أيّ شكلٍ من أشكال الجمود الذي يجعل الإنسان شيئًا، لأنّها تحرّره من قبضة الحاضر وتفتح كيانه على إقبال مستقبله الخاصّ. بكلامٍ آخر، يتيح الاندراج الزمانيّ للإنسان أن يقارب ذاته من دون انقطاع في سياق الأُفق العائد إلى الظهور المقبل لماهيّته الخاصّة[10]. يستتبع هذا الأمر أنّ هويّة الإنسان ليست البتّة محسومة لمرّة واحدة ونهائيّة. يستتبع هذا الأمر أيضًا أنّ هذه الهويّة تنبسط وتتحقّق في سيرورة تاريخيّة قائمة على التداخل والتفاعل، وهي السيرورة التي تؤهّل الإنسان لأن يجمع في ماهيّته مختلف الإسهامات الناتجة عن امتحان الكون امتحانًا وجوديًا، كما تؤهّله لأن يتمثّل هذه الإسهامات ويدمجها في ماهيّته. وعليه، ينضمّ إلى هذا الامتحان ما تضيفه إضافةً غير متوقّعة فسحةٌ أُنطولوجيّة جديدة بهدف إغنائه وإدراجه في الإقبال غير المسبوق للكيان الأساسيّ للإنسان.

وفيما يدمج هذا الفكرُ العربيّ عينه الإنسانَ في حركة التاريخ («إضفاء السمة الخاصّة بالتاريخ على الإنسان»)، فإنّ بإمكانه ربّما أن يعيد وضع الإنتاجيّة البشريّة، في كامل اتّساع تشكيلاتها وتنوّعها، في فلك التناغم الأوّليّ الذي يُدخِل الكون والكائنات في تبادلٍ ديناميٍّ قائم على الاحتجاب والاعتلان، وعلى الفرّ والكرّ. يتبيّن أنّ إعادة إدراج تاريخيّة مماثلة، أو حتّى تاريخانيّة مماثلة هي خلاصيّة، سيّما أنّ التاريخ يظهر، عند هايدغر، كالحيّز الذي ينكشف فيه ما يوعز به الكون، وكالأفق الذي نتحقّق فيه ممّا يقدّر له أن يُقبل إليه الكون ذاته.

إذا كان الكون يفشي سرّه بخفر في سيرورة التاريخ، وهي سيرورة هادئة تارةً، وكثيرة الحراك طورًا، فمن المناسب وقتذاك أن يلتزم الإنسان التزامًا تقيًّا،

---

(10) في سياقٍ فلسفيٍّ مختلفٍ تمام الاختلاف، بإمكان تعيين المستقبل أن يؤثّر في كامل التصوّر البشريّ للعالم: «مهما يكن من أمر الأنظمة الألسنيّة الأوّليّة أو ما بعد الألسنيّة العائدة إلى الأنواع الأخرى (...)، فإنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي كان قد صاغ قواعد المستقبل (...). على مستوى عميق جدًّا، لقد أشرفت هذه القواعد على تطوّر الإنسان الذي بإمكاننا أن نحدّده بأنّه من الثدييّات الذي يستخدم فعل الكون في صيغة المستقبل». انظر: G. Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction* (Paris: [s. n.], 1978), p. 156.

في الأعمال التي تصنعها يداه، حدود هذا المسار التاريخيّ الطويل والشاقّ الذي يفضي به إلى قلب ماهيّته، كما إلى قلب ماهيّة كامل الكائنات التي تعمّ العالم. عندها يغدو التاريخ بالنسبة إلى الإنسان ضربًا من الديناميّة الترميميّة التي تعيده إلى حقيقة الكون. ذلك لأنّ نسيان الكون أو استذكاره، وضياع الإنسان أو رجوعه إلى أصله، يتمّان ويتقرّران، في نهاية المطاف، في رحم التاريخ البشريّ، وليس خارجه أو على مقربةٍ منه. وفيما يقتبل التاريخُ الأنماطَ العائدة إلى اعتلان حقيقة الكون واحتجابها، أي حقيقة كلّ ما يجري في العالم الوسيع الذي لا يُحصى اتّساعه، فإنّه يغدو حتمًا ذلك الطريق الملكيّ القادر على أن يفسح في المجال أمام الإنسان من أجل الوصول إلى أعماق كيانه البعيدة[11].

4. من سياسة الهيمنة إلى الشأن السياسيّ القائم على التوفيق

تقوم الإضافة الثالثة التي يُدعَى الفكر العربيّ الحاليّ إلى القيام بها في سياق المقاربة الهايدغريّة للمدينة البشريّة. فيما تحتلّ السياسة مكانة مرموقة في الوعي العربيّ الجماعيّ، بما كانت مفهومًا شاملاً وفعلاً تاريخيًّا، فإنّ لها مصلحة في احتضان الاستجواب الهايدغريّ، بهدف تحويله ليصير حافزًا نقديًّا على التجديد. إذا كان مقتضى المساءلة الجذريّة يكمن في قلب هذا الاستجواب، فذلك بالضبط لأنّ الفكر السياسيّ الهايدغريّ ينتقل من مجرّد الملاحظة ويكفّ عن تناول الأحداث تناولاً سطحيًّا، ليسلك درب التأسيس الأُنطولوجيّ، وهو الدرب المتعرّج والمحفوف بالمخاطر.

وفيما يردّ الفكر الهايدغريّ ما تبقّى من الميتافيزيقا، وهو الذي يترك أثره في التصوّر السياسيّ الحديث القائم على مركزيّة الهيمنة العقلانيّة العائدة إلى الذات، فإنّه لا يعتزم إطلاقًا مماثلة ماهيّة ما هو سياسيّ بالدولة الحديثة، ولا حتّى بالدستور، ولا كذلك بالمؤسّسات الاجتماعيّة أو العلاقات التي تمأسست

---

(11) يعتزم القسم الثاني من هذا الكتاب أن يكشف الخلفيّة الأنطولوجيّة لهذه «الأنثروبولوجيا» التي تنهمّ بكينونة الإنسان. إلا أنّه بإمكاننا أن نوضح على نحوٍ أفضل، حدود مثل هذا المنظور الأُنطولوجيّ بالقدْر الذي تُبيّن فيه التحليلاتُ السمةَ الملغزةَ والفانيةَ لإعادة التأسيس هذه.

بين الصديق والعدو. وفيما يقوم ما هو سياسيّ عند هايدغر بتحديد نفسه انطلاقًا من المدينة الإغريقيّة[12] ومن نسيجها الداخليّ، فإنّه يتبيّن أنّه، في خطوطه الترسيميّة الكبرى، نمط الاضطلاع الجماعيّ الخاصّ بالاندراج التاريخيّ لحقيقة الكون في أفق المدينة البشريّة. إلا أنّ على هويّة هذه المدينة أن تتقيّد إلزاميًّا بالسمات الأساس التي تطبع المدينة الإغريقيّة بطابعها، وهي المدينة التي تتيح للجماعة البشريّة أن تعيش اختبارها الخاصّ بالكون[13].

وعليه، يتبيّن أنّ المدينة هي بمثابة الصنعة، صنعة الحقيقة، أي الفنّ الذي تُقبل فيه الحقيقةُ إلى وسط الوجود التاريخيّ العائد إلى شعبٍ من الشعوب. بكلام آخر، ما هو سياسيّ عند هايدغر يغدو، بعد أن أُعيدَ الاعتبار إليه على هذا النحو، الحيّز المفضّل حيث يُدعى الإنسان إلى الاضطلاع بالفن (الصنعة) الذي تُصاغ بموجبه الحقيقةُ من خلال الحياة الجماعيّة. فإذا كان الإنسان يستشعر إذًا بكامل الكائن في الاختبار الجماعيّ للمدينة البشريّة، فذلك لأنّ علاقة تجاور أصليّة تنشأ، بحسب هايدغر، بين الكون والمدينة[14].

بموجب هذه العلاقة، ربّما بإمكان ما هو سياسيّ عند هايدغر أن يستجوب الفكر العربيّ الحاليّ بطرق شتّى. يكتفي الفصل الأخير في هذا القسم الأوّل بالإشارة إلى ثلاثة أنماط في الاستجواب، أو إلى ثلاثة أمكنة يتمّ فيها هذا الاستجواب. يقوم المكان الأوّل في ما تُدعى إليه المدينة البشريّة على وجه

---

(12) «بإمكاننا أن نفترض أنّ 'ما هو سياسيّ' والمدينة يقيمان ربّما علاقة تلازم حميمة. إلّا أنّ المسألة في أن ندرك كيف علينا أن نتفكّر مسبقًا هذا التلازم. الواضح أنّ 'ما هو سياسيّ' هو ما يخصّ المدينة، وبالتالي، فإنّه يتعيّن انطلاقًا من المدينة (*polis*). إنّما ليس العكس بالضبط (...). فالمدينة لا تتيح لنا البتّة أن نعيّنها 'سياسيًّا'. ليست المدينة، والمدينة بالضبط، مفهومًا 'سياسيًّا'». انظر: Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»,* GA; 53 (Frankfurt: Klostermann, 1984).

(13) «إنّ المدينة هي الكيفيّة التي تلتحم بموجبها كينونة الكائن، من طريق اعتلانها واحتجابها، في حيّز يتجمّع فيه التاريخ الخاصّ بجماعة معيّنة». انظر: Martin Heidegger, *Parmenides,* GA; 54 (Frankfurt: Klostermann, 1982), p. 142.

(14) «ترتبط المدينة ارتباطًا جوهريًّا بكينونة الكائنات. بين المدينة والكون، تقوم علاقة أصليّة» انظر: Heidegger, *Parmenides,* p. 133.

انظر أيضاً: Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»,* p. 100.

العموم. وعليه، لعلّ إعادة الاعتبار إلى ما هو سياسيّ عند هايدغر قادر على تذكير الفكر العربيّ بأنّ السياسة الحقيقيّة هي قبل كلّ شيء الاضطلاع اضطلاعًا اتّفق عليه وأجمع عليه الكلّ بإقبال حقيقة الكائنات في الوجود التاريخيّ للشعب، بدلاً من أن تقتصر هذه السياسة على مجرّد إدارة قطاعات عائدة إلى الحياة الجماعيّة. تندرج سياسة منهمّة بكامل الكائنات اندراجًا أكثر أمانة في التركيب العائد إلى الانبساط الأُنطولوجيّ الخاصّ بكلّ تشريعٍ صيغَ وبكلّ عملٍ تَمَّ في نطاق المدينة البشريّة.

ولَمَّا كان علينا ألا «نُخضِع» الوجود البشريّ، الفرديّ والجماعيّ، إخضاعًا مفرطًا «للشأن السياسيّ»، فإنّ المقصود جوهريًّا إرجاع هذا البعد الأُنطولوجيّ إلى الفكر السياسيّ العربيّ، وهو البعد الذي غالبًا ما أُخفيَ أو احتِقِرَ، وهو أيضًا البعد الذي يعيد دمج كلّ نشاط سياسيّ في أفق الديناميّة العائدة بالضبط إلى الحقيقة التي هي بمثابة تناوبٍ يتّسم بسمة اللعب ويقوم على الاحتجاب والاعتلان. بإمكاننا ربّما أن نعبّر عن هذا الأمر، في سياق استخدامٍ خاصٍّ بالحقل السياسيّ، بموقفٍ يتّسم بالتيقّظ الأقصى حيال التحفّظ الأُنطولوجي الملازم لطبيعة الأشياء والكائنات، والواقعات والأحداث، والعلاقات والبنى التي يعمل عليها النشاط السياسيّ.

إذا كان هذا التناوب الذي يتّسم بسمة اللعب يشير إلى قيام جانبٍ عصيٍّ على أيّ تلاعبٍ تقنيٍّ في كلّ كائنٍ بالضرورة، فربّما بالتالي على كلّ نشاطٍ سياسيٍّ أن يمتنع عن ردّ الكائنات التي تسكن الفضاء الخاصّ بالمدينة البشريّة واختزالها في الأبعاد الضيّقة العائدة إلى المشروع الاستثماريّ الخاصّ بهذا النشاط.

وفيما ينعقد المكان الثاني للاستجواب حول ما يدعى إليه الشعب بموجب قَدَره، فإنّه يتيح لنا أن نلقاه في البعد الجماعيّ للعمل السياسيّ. وفيما نتمثّل هذه الإضافة التصحيحيّة لما هو سياسيّ عند هايدغر على أنّها شكلٌ من أشكال الاعتراض والالتزام ضدّ الإقصاء المنتظم للجماعة التي يتكوّن منها الشعب وضدّ الإبعاد المتعمّد لها في السياسة العربيّة، فربّما كان بوسع هذه الإضافة

أن تحثّ الفكر السياسيّ العربيّ على إعادة الاعتبار إلى مكانة هذه الجماعة. من جهة أخرى، وفيما يصيب الوهنُ الفكرَ السياسيّ العربيّ في جانبيه النظريّ والعمليّ، فإنّ على هذا الفكر إذًا أن يتدرّب على تمتين الدور التأسيسيّ للجماعة من طريق نمط المشاركة في المسؤوليّة الكبيرة القاضية باحتضان انبساط حقيقة الكون وإدارته في الامتحان التاريخيّ للحياة اليوميّة الجماعيّة.

الواقع أنّ إعادة اعتبارٍ راديكاليّة وأصيلة لما هو سياسيّ عربيّ لا يمكن أن تتمّ إلاّ من طريق إعادة دمج الجماعة التي يتكوّن منها الشعب في الصورة الإجماليّة للمدينة. فبدلاً من أن تتراجع هذه الجماعة لتغدو كتلةً عاجزةً حيث تقوم عندها السلطة الأيديولوجيّة بتشكيلها والتلاعب بها وفق مرادها، فإنّها تضطلع بدورٍ حاسمٍ في بناء المدينة البشريّة وفي صياغة ما تُدعى إليه تاريخانيًّا وتنقيته.

على مسؤوليّة مماثلة أن تتجاوز بكثير مجرّد دمقرطة تقنيّة تعمل على تسهيل المشاركة في اتّخاذ القرار السياسيّ، وهي مشاركة مغفلة تشتغل على نمط واحد، وبالتالي فإنّها غير متساوية. وغالبًا جدًّا ما يملي هذه المشاركة تنافرُ المصالح والمطامع التسلطيّة تنافرًا خفيًّا. بكلام أخر، المقصود في النهاية أن نعهد إلى الشعب في المسؤوليّة بإعداد الحيّز المناسب لتفتّح حقيقة الكون، أي أن نسهر دومًا على استبقاء هذه الحقيقة في دائرة الضوء. وعليه، يغدو الشعب، بفضل عمله اليقظ، صانع قدَره، ومالك ما يُدعى إليه، ومقرّر القوانين الخاصّة به.

وفيما يتأسّس المكان الثالث للاستجواب في الاقتضاء الإجباريّ بالتقيّد بما يُدعى إليه الشعب، فإنّه يتيح لنا أن نكشفه في مختلف الطرائق التي تمارس فيها الجماعةُ المسؤوليّةَ التي عُهِدَ فيها إليها. فكما أنّ الانفتاح على استقبال الأشياء والكائنات في حقيقة ماهيّتها يتمّ في التنصّت اليقظ والاحتراس الواعي، كذلك فإنّ القيام بتعهّد هذه الكائنات وبإدارة علاقاتها لا يمكن أن يتمّ إلا في المتابعة الموسومة بالاحترام والتنبّه المسبق إلى مختلف ما ينبثق عن الكينونة الخاصّة بهذه الكائنات من إيعاز.

بما أنّ كلّ كائنٍ من الكائنات التي تعمّ الوجود التاريخيّ للمدينة يعرض ملمحًا فريدًا يحملٍ معه عددًا معيّنًا من المقتضيات والمطالب الملازمة لطبيعته، فإنّه لم يعد مقبولاً أن نقوم بإدارة المدينة من طريق الهيمنة والتلاعب. يتطلّب كلّ كائن معالجةً تراعي جانبه، وهي المعالجة التي من المفترض ألاّ يمليها ما تأمر به عقلانيّة نفعيّة من صنع الذاتيّة أو الجماعيّة، بل تمليها بالأحرى الاستجوابات البسيطة المدرجة سرًّا في انثناءات كينونته الأكثر تخفيًّا وحميميّة.

وهذا يعني أنّ ما هو سياسيّ عند هايدغر[15] يحوي طاقة تصحيحيّة، بل علاجًا قادرًا على مقاومة الانحرافات الناجمة عن الاستبداد السياسيّ الذي ينتشر انتشارًا لا يرحم في بلدان العالم العربيّ، من طريق تصفية هذا الاستبداد وإلباسه لبوس النّزعة القوميّة أو الأيديولوجيّة. إلا أنّ الشرط لإجراء إصلاح مماثل يدخل في نطاق إدراكٍ متعقّلٍ لوضعيّة السلطة السياسيّة. سيكون للمدينة العربيّة مصلحة كبيرة في إعادة اعتبار الأصول التي تُعهد بموجبها في هذه السلطة إلى الحاكم. فبدلاً من أن تقوم ذاتيّة مستبدّة بانتزاعها بالعنف، سيكون علينا أن نعيد إرساءها في إجماع الجماعة، وهو الإجماع الذي يقتضي من كلّ مواطن أن يسلّم بالطريقة التي تنفتح بموجبها أمامه حقيقةُ الأشياء. فلا تعود السلطة تنبثق من إرادة سيّد كليّ القدرة، بل بالأحرى من إرادة جماعة منهمّة بالانتماء إلى العالم العائد إلى مدينتها، أي إلى هذه الأمكنة المختلفة التي تُقبل إليها حقيقةُ الأشياء التي تملأ العالم اليوميّ للمواطنين.

5. لاهوت الإله الأخير أو الإله الإلهيّ

تقوم الإضافة الرابعة والأخيرة عمدًا في فلك تفكّرٍ لاهوتيٍّ نتناول فيه اختبار الإنسان لله. يتيح لنا هذا الاختيار أن نعلّله بوساطة واقعة اجتماعيّة ثقافيّة أساسيّة، أعني بها تشبُّع التربة الشرقيّة العربيّة بتعدّد التجلّيات الإلهيّة. يضاف إلى ذلك، تلازمًا، المكانة العالية التي تحتلّها فكرة الله في الوعي وفي الواقع العائدين إلى العالم العربيّ. ويعني هذا الأمر في الواقع أن التربة العربيّة تبدو،

(15) انظر: Mouchir Aoun, *La Polis heideggerienne, lieu de reconciliation de l'être et du politique* (Altenberge: Oros Verlag, 1996).

في مجال الاقتباس اللاهوتيّ، قابلة للاختراق اختراقًا فريدًا. إلاّ أنّ هذه القابليّة للاختراق ليست البتّة معرّضة للخطر من قبل الرهبة والتهيّب اللذين يحدثهما كلّ ما يتّصل بالوقائع الإلهيّة. وهي الرهبة والتهيّب اللذان بإمكانهما أن يتحوّلا إلى نوعٍ من تعصّبٍ يأمر بالمنع والإقصاء.

لكن قبل أن نستخرج الاستجواب اللاهوتيّ الذي قد يكون الفكر الهايدغريّ قادرًا على توجيهه إلى الفكر العربيّ الحاليّ، من المناسب أن نتذكّر أنّ بين الكون والله يسود، في ما خطّه هايدغر، لبسٌ ثقيل وملحاح يبدو على الدوام أنّه من الخطورة بمكان إزالته[16]. من المحتمل أن يكون الارتباك والتحيّر اللذان عرفهما الفكر الهايدغريّ هما اللذان أثارا هذا الالتباس. وهو الفكر الذي انهمّ بأن يُعدّ لما هو إلهيّ حيّزًا للوحي في قلب الصورة التي يقدّر أن نتناول فيها الكون بالتفكّر.

بكلامٍ آخر، إنّ القضايا الثلاث القادرة على تمييز العلاقات التي قد تقوم بين الكونً والله وعلى تنظيمها، لا ترضي، على ما يبدو، ما يقتضيه الفكر الهايدغريّ في مجال الأُنطولوجيا. ذلك لأنّ هايدغر، وبقدْر ما قد يبدو هذا الأمر مثيرًا للاندهاش، لم يوافق البتّة، من دون قيد أو شرط، على أنّ الكون يحتاج إلى الله[17] (قضيّة الأونطولوجيا - الثيولوجيا الميتافيزيقيّة)، ولا على أنّ الله يحتاج إلى الكون[18] (قضيّة الأنطولوجيا التي نُزِعَت عنها الصفة الإلهيّة

---

(16) يقيم هايدغر فارقًا مهمًّا في ما يعود إلى مصطلح الإلهيّ. ففيما يتناول المفكّرُ «الكونَ بالتفكّر»، ينبري الشاعر، في ما خصّه، «يسمّي المقدّس». انظر: H. Birault, *De l'Être, du divin et des dieux* (Paris: Cerf, 2005).

(17) «لا يبلغ الكون (Seyn) [كذا] عظمته إلّا حين الإقرار بأنّه هو عينه الذي يحتاج إليه إله الآلهة وكلّ تألّه». انظر: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 243.

(18) يقول هايدغر: «لو كتبت أيضًا في الثيولوجيا، وهو ما أسعى إليه أحيانًا، فقد لا يكون فيها ذكر لتعبير 'الكون'، لأنّ «الإيمان لا يحتاج البتّة إلى التفكّر في الكون. حين يستعمل الإيمان التفكّر في الكون، فلن يعود بعدها إيمانًا. لقد أدرك لوثر هذا الأمر، وإن كانوا يتظاهرون بنسيانه داخل كنيسته الخاصّة. أمّا في ما يعود إلى قدرة الكون على التفكّر في ماهيّة الله تفكّرًا لاهوتيًّا، فإنّ في تفكيري كثيرًا من التحفّظ. مع الكون، لم يعد ههنا أيّ إمكان. أعتقد أنّه لا يمكننا البتّة التفكّر في الكون بما كان أساس (Grund) الله وماهيّته (Wesen)، إلا أنّ اختبار الإنسان لله ولتجلّيه (بالقدْر الذي يلاقي فيه هذا الاختبارُ الإنسانَ) يتمّ في حدّ الكون، ولا يعني هذا الأمر إطلاقًا أنّ بإمكاننا اعتبار الكون محمولاً محتملاً على الله. ربّما =

أو الصفة الثيولوجيّة)، ولا أيضًا على أنّ الكون والله مفصولان واحدهما عن الآخر انفصالاً تامًّا[19]، وينبسطان في حقولٍ متباعدة ومعزولة بعضها عن بعض عزلاً مطلقًا[20] (قضيّة الإلحاد اللاأدريّ الخاصّ بعصر التقنية السائدة على كوكب الأرض).

من المناسب أن نتذكّر، بهدف إبراز الفروقات الدقيقة في هذا التأكيد المثلّث، أنّ هايدغر لم يتطرّق البتّة بصورة علنيّة إلى مسألة الفارق الذي درجنا على إقامته بين إله الفلاسفة وإله الوحي. وإن لم تكن رؤيته لله تتيح له بالأحرى أن يقارب الألوهة العائدة إلى المقدّس مقاربة شعريّة، فليس من المؤكّد قطعًا أنّه يعتزم بموجب هذه الرؤية التصدّي تصدّيًا راديكاليًّا للاختبار الدينيّ المتعلّق بتجلّي الله في التاريخ.

في الخلاصة أنّ الفكر الهايدغريّ يتأرجح بين الإقرار بثيولوجيا لا تقوم على المفاهيم، وهي معدَّة لتضمن خلاص الإنسان[21]، والتعرّف الشعريّ إلى

= علينا ههنا إقامة التمييزات والتحديدات الجديدة كلّيًّا». انظر: «Dialogue avec Martin Heidegger, le 6 novembre 1951, Zurich,» dans: R. Kearney et J. S. O'Leary, dirs., *Heidegger et la question de Dieu* (Paris: Grasset, 1980), p. 334, et Aussprache mit Martin Heidegger an 06-XI-1951, vortragsausschuss der studentenschaft der universität Zürich, 1952.

(19) يطرح هذا الفصلُ إشكاليّةً، لا سيّما أنّ هايدغر يجيز لنفسه الكلام على الإله الذي يعزى إلى الكون: «لا نعرف ولا نجرؤ على اختبار هذا الآخر الذي سيكون الأوحد في المقبل من الأيّام، لأنه سبق أن بسط كينونته في البدايات الأولى لتاريخنا، على الرغم من أنّ لا أساس له: حقيقة الكون - الإقامة في هذه الحقيقة حيث يجهد العالم والأرض، انطلاقًا من تلك الحقيقة حصريًّا، لبلوغ ماهيّتهما لمصلحة الإنسان، فيما يختبر هذا الإنسان، في جهدٍ مماثل، جواب ماهيّته عن الإله الذي يعزى إلى الكون». انظر: Martin Heidegger, *Nietzsche II* (Paris: Gallimard, 1971), p. 26.

يسعى هايدغر في Lettre sur l'humanisme (الرسالة في النّزْعة الإنسانيّة) إلى الإحاطة بالعلاقة التي تقوم بين الكون والله: «لا يُتاح لنا التفكّر في ماهيّة المقدّس إلاّ انطلاقًا من حقيقة الكون. ولا يُتاح لنا التفكّر في ماهيّة الألوهة (Gottheit) إلا انطلاقًا من ماهيّة المقدّس. ولا يمكن أن نسمّي ونتفكّر في ما على كلمة 'الإله' أن تسمّي إلا في ضوء الألوهة». انظر: Martin Heidegger: *Questions III-IV* (Paris: Gallimard, 1990), p. 112, and *Wegmarken*, GA; 9 (Frankfurt: Klostermann, 1976), p. 351.

(20) «إنّ البحث الفلسفيّ كان ويبقى ضربًا من الإلحاد، وعلى هذا النحو بإمكانه إرضاء 'ما يقتضيه الفكر'». انظر: Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pp. 109-110.

(21) يرى هايدغر في الدراسة الضخمة التي وضعها عن نيتشه أنّ المسيحيّة ديانة تنطوي على حقيقة خلاصيّة، وتعطي النفس الفردانيّة ضمانة بافتدائها. انظر: Heidegger, *Nietzsche II*, p. 132.

أُلوهة بعيدة تتجاوز كلّ الآلهة من طريق إرجاء موعد تجلّيها النهائيّ[22] إلى ما لا نهاية. بين هذين القطبين، بإمكان الاستجواب النقديّ أن يندرج اندراجًا ضمنيًّا، وهو الاستجواب الذي يستطيع ربّما الفكر الهايدغريّ أن يوجّهه إلى كلّ فكر بشريّ يرغب في بيان اختباره الخاصّ بالله والتعبير عنه في لغة مترابطة وملائمة باستطاعتنا نقلها إلى الآخرين.

فيما يرافق تعدّدَ الآلهة تواري الإله الأخير[23]، فإنّ بإمكاننا ربّما نقل هذا التعدّد وإدراجه في خانة التعدّديّة الدينيّة. وربّما بإمكاننا أيضًا أن نعبّر عنه وندرجه في خانة التنوّع الملازم للتأويل العائد إلى الاختبار الدينيّ لما هو إلهيّ. إذا كانت الآلهة عند هايدغر تقف في الوسط بين البشر والإله الأخير، فذلك، على ما يبدو، لأنّ بإمكانها أن ترسم دروبًا تفضي إلى البقعة التي يأوي إليها التواري الإلهيّ. إنّها تتيح للبشر، بموجب وضعيتها الوسيطيّة، أن يدركوا اختبارهم الدينيّ ويعيشوه، بما كان انفتاحًا متعدّدًا ومتنوّع الأشكال على النداءات الصادرة عن غياب الله.

بدلاً من أن ينخرط الفكر الهايدغريّ في الفلسفة التي تنادي بموت الله[24]، فإنّه يتمثّل غياب الله على أنّه الشرط الذي لا بدّ منه لجعل الاختبار

---

(22) «حين يقلّل الشاعر من استخدام مفردة 'الآلهة' ويقول الاسم على نحوٍ أكثر تردّدًا من ذي قبل، فإنّ ما يعود إلى الآلهة بالذات (وما يعود إليهم أنّهم هؤلاء الذين يلقون التحيّة، هؤلاء الذين يلقي فيهم النور التحيّة) ينتهي به الأمر إلى أن يسطع أكثر». انظر: Martin Heidegger: *Approche de Holderlin* (Paris: Gallimard, 1973), p. 25, and *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA; 4 (Frankfurt: Klostermann, 1981), p. 20.

انظر الدراسة المثيرة للاهتمام التي وضعها ج. ف. ماتيي: J.-F. Mattéi, *Heidegger et Holderlin. Le Quadriparti* (Paris: PUF, 2001).

(23) فيما لا يملك الإنسان أيّ دليل يقيمه على وجود الله، فإنّ عليه أن يقبل أنّ الله «لا يغدو حضورًا إلا حين يختفي في التواري». انظر: Heidegger: *Approche de Holderlin*, p. 221, and *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pp. 169-170.

(24) يُبرز بعض الشرّاح أثرَ الإيمان الكاثوليكيّ في نشأة هايدغر الشاب: «ليست الغابة السوداء نقطة الانطلاق الحقيقيّة للنصّ الهايدغريّ، بل العنصر الكاثوليكيّ». انظر: D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heidegger 1910 – 1976*, p. 35.

إلاّ أنّ بعضهم الآخر يعترض على السمة الثيولوجيّة التي عُزيت إلى ما كتبه هايدغر في عمر الشباب. انظر: Th. Kisiel, «War der frühe Heidegger tatsächlich ein 'Christlicher Theologe'?,» dans: *Philosophie und Poesie. Festschrift Otto Pöggeler* (Stuttgart: [s. n.], 1988), vol. 2.

الدينيّ للإنسان ممكنًا بصورة مفارقة. وفيما نستدلّ بالآلهة عند هايدغر على أنّها علامات شاهدة على غياب الله، فإنّ هذه الآلهة تضمن مشروعيّة المقاربات المتعدّدة للألوهة. فيما يتوارى الإله الأخير، في الواقع، وراء الآلهة[25]، فإنّه يحرّر الاختبار الدينيّ من تجربة خطيرة وقاتلة، علمًا أنّ تواريه هو بمنزلة كيفيّات يسهل بموجبها بلوغ تجلّيه. أمّا التجربة، فإنّها تجذب الإنسان وتعرّضه حالاً في العري الأقصى للتوهّج الباهر العائد إلى النور الكاسح لحضوره الإلهيّ.

بكلام آخر، يكشف الفكر الهايدغريّ المفارقة الخاصّة بكلّ اختبار دينيّ. فبفضل غياب الله، بوسع الإنسان أن يعيش مغامرة الإيمان والانفتاح على نداءات الألوهة. وعليه، تُحوّل الآلهةُ عند هايدغر مذهبَ تعدّد الآلهة المرتبط بالحرب التي خاضها العمالقة ضد آلهة الإغريق، إلى نوعٍ من مذهب تأويليّ خاصّ بتعدّد المعاني وعائد إلى التنوّع الدينيّ. عندها، تغدو كلّ مقاربة سياقيّة لله إمكانًا للانفتاح على غياب الله، أو بالأحرى سعيًا إلى ملاقاة رسالات الأصالة التي تصدر سرًّا عن البقعة البعيدة التي يتمّ فيها هذا التواري الإلهيّ.

إذا صحّ القول، يضمن تواري الإله الأخير أو الإله الإلهي غيريّةَ الله كما يضمن استقلاليّةَ الإنسان النسبيّة. وهذا يعني أنّ الإنسان يكون قادرًا، على نحوٍ أفضل، على التعبير عن نفسه تعبيرًا حقيقيًّا، بالقدْر الذي لا يتماهى فيه الإله الأخير هو والكون، وإن كان هذا التماهي تماهيًا تماثليًّا. ونعني بالإنسان ذلك الذي يكون قادرًا على تحقيق كينونته الخاصّة وكينونة الكائنات التي تحيط به، في كامل امتداد خصوصيّته، كما في كامل اتّساع استقلاليّته. وعليه، يحقّق غياب الله رسالةً نبيلة، أي تخلّي الله عن تملّك الكون تملّكًا انصهاريًّا كما تخلّيه عن أن يتملّكه الكونُ تملّكًا انصهاريًّا. يرسي غياب الله غيريّةً مزدوجة: غيريّة أُنطولوجيّة عائدة إلى كلّ الكائنات وإلى الكون ذاته، وغيريّة ثيولوجيّة

---

(25) «إزاء المبالغة في التديّن، يلمّح هايدغر إلى أنّ العلاقة بالآلهة تنضني في الشعور الدينيّ بالطريقة نفسها، من دون شكّ، التي ينتهي فيها الفنّ حين لن يعود له مسكنٌ آخر سوى التأثّر الجماليّ». انظر: Birault, *De l'Être, du divin et des dieux*, p. 527.

عائدة إلى الإله الأخير[26]. إلّا أنّ هذا الفعل التأسيسيّ يتمّ بطريقة يقدّر له أن يتمّ فيها، وليس بطريقة ميتافيزيقيّة، أي ليس على طريقة السببيّة الخاصّة بالكائن، بل في التفتّح الخاصّ بجودٍ مجانيٍّ.

إلاّ أنّ السؤال يبقى هو إيّاه: هل للفكر العربيّ أن يُعنى، بعد هايدغر، بثيولوجيا تتجاوز الأُنطولوجيا وتفصل الله عن الكون وتفرد لهما في آنٍ واحد فضاءً يتجاوران فيه؟ وكيف يكون له ذلك؟ من المهمّ أن نعيد النظر في المعنى الفعليّ للاختبار البشريّ لله وللاختبار البشريّ للكون، من أجل التغلّب على قياس الإحراج الذي ما انفكّ يساور العقل البشريّ (الله مع الكون أو الله من دون الكون). يتبيّن في الحالتين أنّ موضوع الاختبار يتجاوز إلى حدٍّ بعيد مقدور العقل البشريّ.

المفارقة أنّ هذا التجاوز يكوّن أساس المسعى الفلسفيّ. إلا أنّه يكشف أيضًا حدود الخطاب العقلانيّ. وهو الأمر الذي يفسّر، من جهة أخرى، التماس اللغة الشعريّة والصوفيّة للتعبير، في المقاربة الهايدغريّة للكون ولله، عمّا قد يتفتّح في محنة الصفاء التفكّريّ الخاصّ بالكائن البشريّ.

إذا كان الله لا يَحسن قَصرُه على حدّ الكون (ضدّ التأليه الذاتيّ للكون تأليهًا محايثًا)، ولا على مقاس الكائن، وإن كان هذا الكائن كائنًا أعلى (ضدّ التعبّد الصنميّ الخاصّ بالأُنطولوجيا - الثيولوجيا الميتافيزيقيّة)، وإذا استحال

---

(26) بسبب هذا التعدّد في الآلهة الذين يسارعون إلى إعمار أرض البشر، يعيب ج. ل. ماريون (J.-L. Marion) على هايدغر ميله إلى التعبّد الصنميّ. إلا أن صاحب *Dieu sans l'être* يعرض طريقًا آخر نختبر بموجبها الحضور الإلهيّ، فيما يأخذ بالاعتبار الانفتاح الهايدغريّ. انظر: J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: PUF, 1991), p. 316.

وهي الطريق التي توصي بالتفكّر في الله انطلاقًا من ذاته بما كان فعل جود، أي بما كان محبّة مطلقة إلى حدّ الجود بالذات. إلا أنّه لا يضير أن نقارن هذا المسعى الحذر بذلك الذي يقتضيه هايدغر من التفكّر الذي يتحتّم عليه الآن أن يتفكّر في الكون انطلاقًا من الكون، وليس انطلاقًا من الكائنات. لا يبدو أنّ هايدغر يتقيّد بما يقتضيه التفكّر في الكون من تيقّظ وتكتّم وتهيّب شبه تنزيهيّ، حين يسعى هو ذاته إلى التفكّر في الله. أمّا ج. ل. ماريون، فإنّه يتقيّد بالتحفّظ الهايدغريّ، لكنّه يطبّقه في موقعٍ آخر، أي حصريًا على التفكّر في الله.

على الكون الانبساط في كامل امتداد حقيقته من دون أن يأوي في حماه المقدّس[27] الذي يشير، بواسطة الآلهة، إلى تواري الإله الأخير وإلى غياب الإله الإلهيّ[28] ويحيل عليهما، فعلى الإنسان أن يستنبط لغةً مغايرة كي يتمكّن من بيان اختباره الخاصّ بالله[29]، وإن لم تكن هذه اللغة سوى تمتمة عابرة.

إنّ اللغة التي يستخدمها هايدغر الأخير هي لغة صوفيّة بالتأكيد. وعليه، في اختبار الجوّانيّة الأصيلة، يكاد يتبدّى انفتاحٌ جواريّ يجيز انكشاف وجه المجانيّة الإلهيّة العصيّ على الوصف.

بالتالي، إذا كان الفكر العربيّ المعاصر يبتغي الإفادة من الإسهام الهايدغريّ، فإنّ عليه تغيير لغته الدينيّة، بمعنى أن يخضعها لمقتضيات اختبارٍ غرضُه الله، وهو الاختبار القائم رمزيًّا على تواري الإله الأخير وعلى غياب الإله الإلهيّ. إنّها مراحل رمزيّة تعبّر عن احترام غيريّة الله المطلقة وعن كونه عصيًّا على الوصف على الإطلاق، إنّها ملامح تميّز تجلّي الله في الجوّانيّة الحميمة الخاصّة بالاختبار الدينيّ للإنسان. إذّاك سيتمكّن هذا الفكر عينه من تحرير الوجود التاريخيّ للعالم العربيّ من عوائق أيديولوجيّة عدّة تجيز لنفسها، عن غير حقّ، إرساء أساس مرجعيّ ثيولوجيّ، أُحاديّ وحصريّ.

بالقدْر الذي يضمن فيه تعدّدُ الالهة عند هايدغر تعدّديّةَ الاختبارات الدينيّة ويُخرج الإلهَ الإلهيّ من دائرة الاستئثار الانتقاصيّ الخاصّ بالأنظمة الدينيّة

---

(27) «تكشف لنا حالة الشدّة بما كانت كذلك أثرَ الخلاص الذي يذكّرنا بالمقدّس، وهو المقدّس الذي يتّصل بالإلهيّ، وهو الإلهيّ الذي يجاور الإله». انظر: Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 384, and *Holzweg*, p. 319.

(28) «المقدّس يتبدّى. إلّا أنّ الإله يبقى بعيدًا». انظر: Heidegger: *Approche de Holderlin*, p. 34, and *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 34.

«بمقدور إله وحده أن يخلّصنا بعد اليوم»: من المحتمل أن نقف ههنا على المعنى الباطن لهذا التصريح الذي أدلى به هايدغر في خريف عمره والذي فاجأنا بعض الشيء. انظر: Heidegger, *Réponses et questions...*, p. 49.

(29) يرى هايدغر أنّ هولدرلين استطاع أن يحدس في تفكّر آخر في الله، مختلف تمام الاختلاف عن التفكّر الذي تؤيّده الميتافيزيقا الأنطولوجيّة – الثيولوجيّة العائدة إلى الفلسفة الغربيّة. انظر: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 204.

والفلسفيّة، فإنّ الفكر الدينيّ عند الإنسان ينفتح في العالم العربيّ على إقبال غيابٍ يغدو حضورًا خفرًا، هو حضور الاستجواب والمجّانيّة. من هنا، كان لله أن يتحرّر من أُنظومة مفاهيم دهريّة حشرته في عقلانيّة احتسابيّة ضيّقة. وهي العقلانيّة التي ما انفكّت تفرض على إدراك السرّ الإلهيّ كلّ هذه المقولات من مثل السببيّة والديمومة، والتماثل والتضمين، والإرساء والإتمام، والتماسك والتلاؤم، والهويّة والاختلاف.

في آخر المطاف، على كلّ خطاب بشريّ في الله، ولئن كان خطاب الوحي، التخلّي تخليًا نهائيًا عن الوهم القاضي بالعثور على صخرة يقينٍ عقلانيٍّ صامد. إذّاك أمكن التعبير عن اختبار الإنسان لله بطرقٍ شتّى. في المنظور الهايدغريّ، إذا تحتّم على استخدام العقل أن يخلي المكان للإلهام الشعريّ والصوفيّ، إلا أنّ توصيف الاختبار الروحيّ، مهما كان هذا الاختبار فريدًا، لن يسعه مخالفة القواعد التي تمكّننا من قراءته ونقله إلى الآخرين.

بدلاً من الإصرار العنيد على قول الله في ذاته، ينبغي أيضًا التدرّب على جمع آياته التي جاد بها علينا بمختلف الطرق. يحوّل كلٌّ واحد ما يشعر به ويختبره بما يلائم شخصيّته وثقافته. وعليه، سيُحال الخطاب الأُنطولوجيّ في ذات الله عينها إلى المواقع الخلفيّة.

بالمقابل، إنّ انفتاحًا مماثلاً سيتيح للفكر تهيئة الدرب التي نسلكها في مسعانا، من طريق التحلّي بروحٍ فعليٍّ، روح التسامح والانتظار الجلود، بدلاً من جرّ الفكر إلى مأزق التعدّديّة. يبقى علينا تحديد معايير الأصالة التي نحكم بموجبها على اختبار دينيّ مماثل. إذّاك أمكننا اعتماد مَعْلَمين، أعني بهما الإدراك التأويليّ الذي يتناول اقتبال الإلهيّ، والتوافق الفينومينولوجيّ مع الشيء عينه، أي التوافق مع كلام الآخر الذي يطنّ في قعر الوجع وينعكس في الاندفاع الملازم للتضامن.

بناءً على ما ورد ذكره، ينبغي الإقرار بالسمة المربكة لمشروعٍ مماثل يقوم على التثاقف. فالثيولوجيا الإسلاميّة لا يسعها الانفتاح انفتاحًا عفويًا على مطلبٍ فلسفيّ مماثل. ذلك أنّ المفهوم القرآنيّ للتعالي الإلهيّ يؤثّر تأثيرًا حاسمًا في

الوعي العربيّ بدليل أنّه يكاد يفشّل كلّ سعي إلى إعادة النظر. لكن للقدرة الإلهيّة الكلّيّة أيضًا وجهٌ إيجابيّ. إذا كان الله في الإسلام يحكم كلّ شيء، فإنّ بمقدوره أن يلهم البشر اعتماد تأويلٍ أكثر انهمام بتعاليه. عند الاقتضاء، تنبري التعدّديّة التأويليّة الخاصّة بالثيولوجيا الإسلاميّة تدعّم تحوّلاً مماثلاً.

حين يسقط التأويل الأُحاديّ والنهائيّ والمقفل للنصّ القرآنيّ، يُتاح للعقل العربيّ معاودة التفكّر في الخطاب الثيولوجيّ التقليديّ. إنّها إعادة قراءة غير مسبوقة، وهي، إذا ما حدثت، قامت على تسهيل إقبال الله في الانفتاح البشريّ المتّضع على امتحان الكون. وعليه، ربّما كان على ظهور جديد للحضور الإلهيّ أن يقابل الكيفيّة التي تُصرّف فيها كينونةُ الأشياء في قلب المدينة العربيّة. وهو الحضور الذي نتمثّله على أنّه التأوين السياقيّ لطاقة الجود الأصليّ التي لا تنضب، الجود الذي يكوّن مصدرًا لا ينفد للاندهاش والمساءلة.

خاتمة القسم الأوّل

نحو اقتبال متعدّد

خلاصة القول إنّه ليس من غير المجدي التذكير أنّ المقصود في هذا التأمّل الفلسفيّ مجرّد محاولة. من الضروريّ التركيز على هذا الأمر الذي يعبّر عن الإرادة في رسم حدودٍ للموضوع. تقتصر هذه المحاولة عمدًا على رسم الخطوط الرئيسة لإشكاليّة الاقتبال ويهدف التمهيد الذي يرتسم فيها إلى تحرير طاقات الاقتبال الملازمة للفكر العربيّ.

إنّ المشروع محفوفٌ بالمخاطر إلى أقصى حدّ، لأنّ الأمر مرتبط بتراث العالم العربيّ وهويّته بالذات. إذا كان الفكر الهايدغريّ يرى أنّ بإمكانه اقتراح مقاربة جديدة للمهمّة المعهودة إلى الفكر البشريّ، فسيكون من المفيد من دون شكّ أن نحاول اختراقًا معيّنًا. إذا تجرأنا وجازفنا في هذا الاتّجاه، فإنّنا نكون قد سلكنا في متاهة ذات تحوّلات متعدّدة. إلا أنّ التحوّلات تنشّط الفكر داخل المتاهة الهايدغريّة، بدلاً من أن تضلّله، وتحثّه على البحث والتعمّق في المسألة الأساسيّة التي تُعنى بها الفلسفة بمجملها، أعني بها حقيقة الكون.

والحال أنّ اختراقًا مماثلاً لا يكفّ عن التأثير في ديناميّة الفكر العربيّ وأدائه ومسراه، ربّما على الأقلّ من طريق طبيعة هذه الحركة الانفتاحيّة بالذات. في صدد هذا الأمر، ينبغي الإشارة إلى أنّ ظهور طريقة جديدة في التفكّر يُعتبر ولادةً لا تتمّ دائمًا من دون مخاض. فبالقدْر الذي يشعر فيه الفكر العربيّ الحاليّ بالتمزّق الملازم لهذه الولادة، يستطيع الاعتبار أنّه في الطريق إلى اقتبالٍ فعليٍّ ومثمر.

فيما ركّزت هذه الدراسةُ التحليلَ على إشكاليّة الاقتبال، فإنّها أمِلَت في التمكّن من تناول الفكر العربيّ في هذه النقطة الاستراتيجيّة حيث يتمّ انفتاحها أو انثناؤها ويُكشف. إلاّ أنّ التبدّلات التي أثبتتها ممارسة الاقتبال الفلسفيّ في التراث العربيّ تدعو حاليًّا البحّاثة والمفكّرين العرب إلى مزيد من التصوّر المستقبليّ. تزداد هذه الضرورة حتميًّا سيّما أنّ المرحلة الحاليّة التي يصفها هايدغر بمرحلة الغروب ترسم وحدة الاختبار والقدَر، وتتشابك فيها ظاهرات عديدة تتمثّل بالتنافذ والتبادل.

لكن حين نبلغ هذه المرحلة التي تصل فيها الميتافيزيقا إلى نهاياتها وتحكم التقنية كوكب الأرض، فإنّ الأبواب تشرّع أمام تدفقٍ فعليٍّ للتحدّيات التي تجعل كامل التراثات الفلسفيّة نسبيّة وتحثّ مختلف الثقافات البشريّة على توافقٍ عقليٍّ أفضل، قائمٍ على التقاسم والتعاون. في هذا الاتّجاه بالضبط، نصوّب هذه المحاولةَ التي تقوم على تسهيل إدماج ما اكتسبناه من هايدغر في التركيب الحيّ العائد إلى الفكر العربيّ الحاليّ، من طريق إرساء أسس هذا الإدماج.

وعليه، ثمّة قناعة أساسيّة حكمت كامل هذا القسم الأوّل. أعني بها أنّه ما من فكرٍ فلسفيّ قادرٍ وحده على الاستجابة لتعقيدات الواقع العصيّة على الحلّ. على الرغم من أنّ صروح الفكر البشريّ شيّدت بطرقٍ مختلفة، فإنّ عليها أن تتبادل إذًا المساعدة للاضطلاع معًا برفع التحدّي الخاصّ بالاستفهام الفلسفيّ. إلاّ أنّ اقتراح الفكر الهايدغريّ لجهة اعتباره نموذجًا للإصلاح لا يعني أنّ هذا الفكر بمنأى عن أيّ قصور. إنّ ما سنتوسّع في إثباته في القسم الثاني كفيلٌ بكشف المواقع الدالّة على هذا القصور. بالمقابل، إنّ نبش هذا التهافت أو ذاك أو تلك المغالاة لا يعني البتّة أنّ الفكر الهايدغريّ لم يعد مؤهّلاً لخدمة قضيّة الإنسان العربيّ. ويعني هذا الأمر أنّ الفكر يأنف من الاصطفافات القاطعة. وعليه، يتبيّن لنا أنّ أفضل موقفٍ فلسفيٍّ يليق بمهمّة العالم العربيّ العقليّة يقوم، من دون شكّ، على امتداح هايدغر وانتقاده. وفي النهاية، سنستدلّ بتعدّد الاقتبال العربيّ استدلالاً بليغًا على مثل هذه الأخلاقيّة الفلسفيّة.

القسم الثاني

المواجهة بين الأنثروبولوجيتين
الرؤية الهايدغريّة للإنسان في وجه
الرؤية العربيّة للإنسان

الفصل الأوّل
مكانة الأنثروبولوجيا في المشروع الهايدغريّ

1. مسألة الكون الأساسيّة

في العام 1923، قام هايدغر بإعداد محاضرة في الأُنطولوجيا وهيرمينوطيقا الوقائعيّة. تكمن أهمّيّة هذا البحث تحديدًا في أنّ هايدغر يتيح لنا أن نستشفّ، في كلّ مفاصله، ضرورة صياغة تساؤل جديد في الكون، انطلاقًا من الوجود الفعليّ الذي طالما حجبته الميتافيزيقا: «على تأويل الحياة الوقائعيّة أن يعيد النظر، من الأوّل إلى الآخر، في الجهاز المفهوميّ التقليديّ، وأن يطرح من جديد إشكاليّة ما ذهبت إليه الأنطولوجيا بخصوص الكون، انطلاقًا من تأويل الحياة الوقائعيّة، أي من هيرمينوطيقا الوقائعيّة»[1]. على كلّ حال، ليس هذا المشروع غريبًا عمّا يهدف إليه هايدغر في مؤلّفه الرئيس: الكون والزمن، الذي نشهد فيه على انبثاق هيرمينوطيقا جديدة، وهي ههنا هيرمينوطيقا أُنطولوجيّة تجهد في إنشاء مقاربة جديدة، راديكاليّة بالكامل، لمعنى الكون.

يلقى هذا الاتّجاه الجديد في فكر هايدغر تبريرًا قويًّا يستند إلى إثبات ظاهرة متأصّلة على الدوام في الفكر الميتافيزيقيّ، أعني بها نسيان الكون: «لقد طوى النسيان اليوم مسألة الكون»[2]. ليس من المفترض البتّة لمفردة «اليوم» أن

---

(1) انظر: Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* GA; 63 (Frankfurt: Klostermann, 1988), p. 27, et O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger* (Paris: Aubier-Montaigne, 1967), p. 38.

(2) انظر: Martin Heidegger: *Être et temps* (Paris: Gallimard, 1986), p. 25, und *Sein und Zeit,* GA; 2 (Frankfurt: Klostermann, 1977), p. 3.

تتضمّن تحديدًا زمنيًّا معيّنًا، لأنّ «الميتافيزيقا تمثّل، بالنسبة إلى هايدغر، الحقبة التي تمَّ فيها نسيان الكون»[3]، بل لقد بدا له أنّ كلّ تاريخ الفلسفة الغربيّة هو تاريخ نسيان الكون وتيهان الفكر[4].

يشير هايدغر، بهدف توضيح دوافع هذا النسيان وكيفيّاته، إلى أنّ الصفاء الذي عُزِيَ إلى الكون وأُثبِتَ زورًا لا يعفينا البتّة من قيامنا بالسؤال عن معناه: «إذا قلنا إنّ الكون هو أكثر المفاهيم عموميّةً، فلا يعني ذلك بالتالي أنّ هذا المفهوم هو أكثر المفاهيم وضوحًا، وأنّه لا يتطلّب المزيد من التفسير. بل إنّ مفهوم الكون هو بالأحرى أكثر المفاهيم غموضًا»[5]. فيما أُعيدَ الكون، بما كان موضوع الفكر الميتافيزيقيّ، إلى المواقع الخلفيّة، فربّما أصابه تشوّهٌ خصوصيٌّ إثر صياغة تصوّر أُنطولوجيّ قضى بأنّ ما فيه بيّنٌ بامتياز وعصيٌّ على التحديد. ينتج إذًا هذا النسيان لمسألة الكون، بحسب هايدغر، من فهمٍ للكون بما كان حضورًا ثابتًا، وذلك بناءً على الدور المميّز الذي أُعطِيَ إلى أولويّة الرؤية: «لأنّ فعل كان، عند الإغريق، يعبّر عن الحضور والقِوام، لذلك، فإنّ الرؤية أو فعل رأى هو جدير بوجهٍ خاصّ بإيضاح إدراك الحضور والقِوام»[6]. وعليه، أُقيمت علاقة ارتباط وثيقة بين فعل المعرفة والأساس الأُنطولوجيّ للوقائعيّة. إذّاك، لن نرى البتّة إلاّ ما سيخطر على البال ونتحقّق منه، بما كان شكلاً دائمًا للحضور الباقي والمستمرّ. إنّ ما يدُقّ عن النظر يدُقّ أيضًا عن الحضور. وبالتالي، فالكون الذي هو موضوع الميتافيزيقا الغربيّة يؤول إلى أن يصير الكون الذي تراه العقلانيّة الاستجوابيّة.

يبيّن التحليل الذي يتناول البنى الأُنطولوجيّة العائدة إلى الوجود البشريّ في الكون والزمن، في مختلف المراحل التي قطعها السؤال الأساسيّ عن معنى الكون، أنّ الميتافيزيقا، بما كانت تجلّيَ الكون تجلّيًا يتّسمُ بالقِوام والدوام،

---

(3) J. Greisch, «Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger,» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no. 57 (1973), p. 94.

(4) A. Kelkel, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger* (Paris: Vrin, 1980), p. 13.

(5) Heidegger, *Être et temps*, p. 27, und *Sein und Zeit*, p. 4.

(6) Martin Heidegger, *Nietzsche II* (Paris: Gallimard, 1971), p. 178.

جعلت الإنسان يتناسى كينونته الخاصّة. بدلاً من قيام هذه الميتافيزيقا بإدراج إمكانٍ جديد، في أفق الإنسان، يستيقظ بموجبه على انكشاف الكون وينفتح فيه عليه، أقام كلّ تاريخ هذه الميتافيزيقا الغربيّة الإنسان وجعله بمثابة معقل نسيان الكون: «يشي نسيان الكون بنفسه بصورة غير مباشرة لجهة أنّ الإنسان لا يعتبر البتّة إلا الكائن، ولا يعمل إلا عليه. ولأنّ الإنسان لا يمكنه وقتذاك الامتناع عن تصوّر الكون، فإنّ الكون يُحدَّد بأنّه أكثر المفاهيم التي تتناول الكائن عموميّةً، وبالتالي فإنّه هو ما يشمل الكائن، أو أنّه من مخلوقات الكائن اللامتناهي، أو أنّه نتاج ذاتٍ متناهية»[7]. ينتج من ذلك أنّ هايدغر يرفض رفضًا قاطعًا كلّ مقاربات الكون التي سعت إلى أن تكون تنظيمًا محكمًا للكلّيّة، والتي لم تفكّر، من جرّاء ذلك، إلاّ بكينونة الكائن. إنّه يعلن بنفسه مرارًا القطيعة الراديكاليّة التي يعتزم إجراءها مع التقليد الأُنطولوجيّ الذي عمِلَ كقوّة حجب ونَسْي بدلاً من العمل بالأحرى على كشف الكون.

في أثر هذه الميتافيزيقا الكائنيّة التي لم تفكر إلا بالكائن بما كان كائنًا، أو بكينونة الكائن، «فإنّ الكون بما كان القدَر الذي يُقَدَّر بموجبه أن تُقبِل الحقيقة يبقى متواريًا»[8]. يبدو عندها أنّه إذا كان هايدغر يتدخل بقوّة، في معرض انتقاده المنهجيّ للميتافيزيقا الغربيّة، من أجل تبيّن الاختلاف الأُنطولوجيّ، من طريق تمييز **كينونة الكائن** (*das Sein*)، بما كان **كائنًا** (*das Seinde*)، من الكون الذي يكوّن اساس ما هو موجودٌ في وجوده بالذات[9]، فليس من أجل الدفاع وحسب عن نظريّة جديدة يعتزم إنشاءها على حساب كلّ ما صيغ إلى الآن. ثمّة سبب آخر أهمّ من رفض نظامٍ ميتافيزيقيٍّ يعتبره هايدغر مرارًا خطرًا على الفكر. إذا

---

(7) Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (Paris: Aubier-Montaigne, 1964), p. 101.

(8) المصدر نفسه، ص 101. في سياق الفكر الهايدغريّ، يتّسم الكون اتسامًا رئيسًا بانحساره. وهو الأمر الذي يجازف بمكانة الحقيقة ويخضعها لشروطه، فلن تعود هذه الحقيقة ترتضي بمقاربة ذاتيّة، ولا بمقاربة موضوعيّة. إنّ الكون والحقيقة يغدوان، مذّاك، متضامنين في انبثاقهما المتزامن من الهوّة التي ليس لها قعر والتي تعود إلى الأصل: «إذا اعتبرنا الحقيقة من وجهة نظر مضمونها الملغز، فإنّها تُدعى «الكون»، وإذا اعتبرناها من وجهة نظر وظيفتها في تاريخ الفكر، فإنّها تُدعى «الأصل». انظر: M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine* (Paris: Vrin, 1990), p. 19.

(9) Heidegger, Ibid., pp. 101-102.

شرع في مقاومة شطط الميتافيزيقا، فذلك لأنّه يتبيّن أنّ هذه الأخيرة عاجزة عن العمل بموجب الاختلاف بين الكائنيّ والكونيّ (أو الأُنطولوجيّ). وعليه، إنّ هذه الميتافيزيقا عاجزة عن إرساء القواعد التي تقوم عليها أُنطولوجيا جديدة تطرح المسائل النهائيّة العائدة إلى معنى الكون.

في الوقت الذي يتوسّع فيه الكون والزمن في تحليل كينونة الموجود الإنسانيّ تحليلاً فينومينولوجيًّا، علمًا أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي عُهِدَت إليه مهمّة التفكّر في الكون ورعايته، ثمّة مجال ههنا للإشارة إلى أنّه ليس للكون والزمن معنىً إلاّ بالقدْر الذي يكون فيه «طريقًا»، فيما الغاية من هذا المؤلَّف هي صياغة مسألة الكون على العموم. لذلك، لا يسع الأنثروبولوجيا عند هايدغر إلاّ أن تكون أنثروبولوجيا أُنطولوجيّة[10]. بكلامٍ آخر، المقصود توضيح التكوين الأساسيّ للإنسان بما كان الحيّز الذي تظهر فيه مسألة الكون وحقيقته وتخضعان فيه للامتحان. إذا كان هايدغر قد اختار العزوف عن استخدام مفردة الإنسان، وآثرَ مفردة الموجود الإنسانيّ، فذلك من أجل أن يُبرز بالضبط أوليّة مسألة الكون[11]. من المفترض بمعنى الكون أن يضفي، إذا صحّ التعبير، على الإنسان وعلى وجوده التاريخيّ قِوامًا وتوجّهًا. ذلك أنّ ما يهمّ في نهاية الأمر، ليس مشروع الإنسان بخصوص الكون بقدْر ما يهمّ بالأحرى مشروع الكون بخصوص الإنسان. فمن المفترض أن يشير الكون بالذات إلى الحيّز الذي ينبغي أن يسكن فيه الإنسان، كما إلى الكيفية التي ينبغي له اعتمادها في سكنه.

---

(10) قد يعترض ربّما بعضهم على استخدام هذه المفردة في إطار التفكّر الجديد في الكون. والحال أنّ هذا التفكّر ينخرط،كما تشير إليه الحاشية السابعة في الفصل الرابع من القسم الأوّل، في تأمّل «أنثروبولوجيّ» حقيقيّ، من دون إعلان هذا الأمر أكثر ممّا يلزم على الأرجح، فيما يقترح معاودة التفكّر في كينونة الإنسان في ضوء حقيقة الكون. إلاّ أنّه من المهمّ أن نصف هذه الأنثروبولوجيا بأنّها أُنطولوجيّة، وهي الأنثروبولوجيا التي تهدف إلى إعادة إدراج ما هو بشريّ في الانبساط الزمنيّ للكون. وعليه، قد يكون ما هو بشريّ في سياق الإشعاع الخاصّ بالأطراف الأربعة (*das Geviert*)، حيّزًا مفضّلاً لانكشاف الكون.

(11) «إنّ الموجود الإنسانيّ يدلّ بالأحرى على ما ينبغي اختباره قبل كلّ شيء على أنّه حيّز، أي على أنّه الحقل العائد إلى حقيقة الكون، كما يدلّ بعد ذلك على ما ينبغي التفكّر فيه وفقًا لهذا الاختبار».
انظر: Martin Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?,» dans: *Questions I et II* (Paris: Gallimard, 1968), p. 33.

وفيما شكّك هايدغر في ما بعد في التحليل الذي تناول فيه البنى الأُنطولوجيّة العائدة إلى الوجود الإنسانيّ أو في التحليل الأساس، ونزع عنه الضرورة القاضية بأن يسبق ولا بدّ كلّ أُنطولوجيا، فإنّ هذا التحليل ما كان إلا ليقوم، في نهاية الأمر، بوصف كينونة الإنسان وصفًا فينومينولوجيًّا، في الوقت الذي كان يروم فيه إلى توضيح الطريقة التي يترابط بموجبها بلوغ كينونة الموجود الإنسانيّ وينتظم. وليس لهذا الوصف أيّة صوابيّة بالنظر إلى الأنظومة الهايدغريّة، اللهمّ إلا الرجوع إلى المشروع الأُنطولوجيّ الذي يعتزم إرساء الأسس التي يقوم عليها كلّ خطاب في الكون. مذّاك، ربّما لا يستطيع الفعل الحميم الذي بوساطته نبلغ الكون، الدخول في دائرة الفكر إلاّ بموجب انحناءٍ محتّم قد لا يسعنا تقييم زاوية انحنائه (*clinamen*): «على هذا النحو وحسب، وانطلاقًا من الكون، يبدأ تجاوز الغياب عن الوطن، وفي هذا الغياب، لا يضيع الناس وحسب، بل ماهيّة الإنسان ذاتها»[12]. لا يقيم الإنسان في أيّ مكان طالما انّه لم يسكن الحيّز الجوهريّ الذي يُدعى إليه. كون الإنسان استغرقَ في ما تعوّده، فذلك يوشك أن يضلّله ويخدعه[13]. عليه إذًا الوصول إلى اكتشاف سرّ ما لم يتعوّده في عمق ما تعوّده، أي سرّ انحسار الكون.

في حين أنّ هذا الغياب عن الوطن يكوّن الميّزة الرئيسة لنسيان الكون، فإنّه يرتدّ ارتدادًا خطيرًا على قدَر الإنسان وحقيقته. لقاء هذا الحجب لهويّة الكون الحقيقيّة الذي غالبًا ما اعتبرناه كائنًا، يضيع الإنسان إلى ما لا نهاية ويعتبر نفسه بمثابة مركزٍ كونيٍّ تمّ تثبيته في ماهيّة ذات محتوى محدّد.

2. أسباب الضلال الميتافيزيقيّ

نقع في فضاء الميتافيزيقا الوسيع على ذروة القوّة الإثباتيّة في إحدى هذه النظريّات التي تتناول ماهيّة الإنسان، وفيها يتمّ بامتياز السعي إلى تحديد هذه

---

(12) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 99.

(13) «إنّ ما نقع عليه، «قبل كلّ شيء»، ليس ما هو قريب، بل ما تعوّدناه على الدوام. إنّ لما تعوّدناه هذه القدرة العظيمة الخاصّة به على أن نقلع عن العادة القاضية بالإقامة في ما هو جوهريّ، وغالبًا ما نقلع عن هذه العادة على نحوٍ حاسمٍ بحيث لن تعود هذه القدرة تتيح لنا البتّة الوصول إلى الإقامة في ما هو جوهريّ». انظر: Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (Paris: PUF, 1959), p. 141.

الماهيّة انطلاقًا من حقيقة الكائن. لا شكّ في أنّ الأُنطولوجيا التقليديّة التي قامت بمثل هذا السعي لن تتيح لنا إدخال الكون ضمن تصوّرها العامّ للحياة الوقائعيّة، كما لن تتيح إدماج هذا الجانب من المعنى الأساس المدرج على الدوام في سرّ الكون، في تمثّلها الفلسفيّ للواقع الفعليّ. بناءً على ما ورد ذكره، سيكون علينا، من أجل توضيح المشروع الهايدغريّ، إبراز الطريقة التي تعمل بموجبها الميتافيزيقا بهدف إخفاء الكون وجعله متنكّرًا[14]. إنّ المغالاة في الترويج للنّزْعة الإنسانيّة، وهي المغالاة التي ندّد بها هايدغر بوضوح في مؤلّفه الشهير: **الرسالة في النّزْعة الإنسانيّة**، سبّبت ضررًا بالنسبة إلى حقيقة الإنسان النهائيّة، بما كان هذا الضرر ملازمًا حتمًا لتلك النّزْعة، وبما كانت هذه المغالاة نتيجة غير مباشرة لضياع الكون.

فيما أخذ الفكر الهايدغريّ على عاتقه مهمّة تذليل صعوبات عديدة وراثيّة من أجل تعرية الأسس المغلوطة التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربيّة، كان عليه تعزيز طريقة عمله النقديّة بكاملها بهدف بلوغ أركان هذه الميتافيزيقا من طريق كشف ادعاءاتها الناقصة وأسباب فتورها. المقصود إذًا بالنسبة إلى هايدغر الوقوف على المغالطات التي سعى الفكر الميتافيزيقيّ إلى تبريرها وتأويلها بواسطة ترسيماته ومفاهيمه التي لا تنطبق في غالب الأحيان على المسائل التي تطرحها الأُنطولوجيا الأساسيّة. قد يسهل علينا تبيّن ضياع الميتافيزيقا الكائنيّة، وهو الضياع الذي بواسطته يتمّ استدعاء العديد من الأفكار الناشئة من آفاق عقليّة مختلفة تمام الاختلاف، كما قد يسهل علينا صياغة هذا الضياع بواسطة بعض المفاهيم ذات المحتوى العموميّ إلى حدٍّ يسمح لنا فيه بكثيرٍ من التنويعات في ما خصّ تفسير هذه المفاهيم.

---

(14) على الرغم من رأي بعض الشرّاح الذين يعتبرون أنّ الفكر الهايدغريّ عرف «انبعاثًا ميتافيزيقيًّا» في الحقبة التي درّس فيها هايدغر في جامعة ماربورغ، انظر: R. Brisart, *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit* (Bruxelles: Facultés Saint-Louis, 1991).

فإنّ النقد الهايدغريّ للميتافيزيقا كان راديكاليًّا للغاية بحيث لا يقبل أبدًا أيّ تخفيف، لجهة جِدّته («تؤوّل الفلسفة انحلالها على أنّه «انبعاث الميتافيزيقا»). وعليه، فإنّ كلّ المسعى المرتبط بالتفكّر في الكون محكومٌ بمقتضى مجاوزة الميتافيزيقا. انظر: Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, p. 5.

في حين ركّزت الميتافيزيقا التقليديّة تركيزًا حصريًّا على كينونة الكائن (*Seiendheit*)، وتمحورت حول نسيان الاختلاف الأُنطولوجيّ"[15]، فإنّها لم تعمل إلا على تزكية التفكّر في الكائن. وعليه، فإنّها دأبت حصريًّا على صياغة أنماط فكريّة وأنظمة تأمّليّة تدلّ أكثر ما تدلّ على حجب الكون وعلى إشكاليّته. أثناء ذلك، اعتبرت هذه الميتافيزيقا أنّها قادرة على الإسهام في توضيح مسألة الكون من جديد: «تعني مسألة الكون وفقًا للتأويل السائد أن نسأل عن الكائن بما كان كائنًا (الميتافيزيقا). إلاّ أنّ مسألة الكون تعني، إذا ما تناولناها بالتفكّر انطلاقًا من الكون والزمن أن نسأل عن الكون بما كان كونًا (...)، لأنّ مسألة الكون لا تسأل بالضبط عن موضوع الكون، إذا ما اعتبرنا أنّ هذه المسألة تقوم على السؤال الميتافيزيقيّ عن الكائن بما كان كائنًا. فالكون يبقى منسيًّا»[16]. من جهة أخرى، تكمن كلّ الصعوبة في تعيين الحيّز المفضّل الذي يتجلّى فيه الكون بما كان كونًا. ذلك أنّ الكائن هو الذي يتجلّى في كلّ مكان على حساب الكون. وهو الأمر الذي يبرّئ، إذا صحّ التعبير، الميتافيزيقا الغربيّة التي تجد نفسها محكومة بتفويت لقائها الأوّل للكون.

يكمن الخطأ الرئيس الذي وقع فيه بالتأكيد الفكر الميتافيزيقيّ في تصوّر الكون بما كان حضورًا ثابتًا، وفي جهل الإشكاليّة الحقيقيّة للكون لصالح الكائن من دون سواه. والحال أنّه غالبًا ما قارب الفكر الهايدغريّ بمجمله هذين المكوّنين الإثنين للإشكاليّة نفسها، التي هي بالطبع إشكاليّة الميتافيزيقا الكائنيّة، في تداخلهما المتبادل. الواقع أنّه لم يتمّ تناول الكون في هيئة الكائن القائم في

(15) «حيث إنّ «فعل الكون»، بما كان كائنًا، ليس فعليًّا في متناولنا، فإنّنا نعبّر عنه باعتماد التعيينات الكائنيّة للكائن الذي يرد الكلام عليه، أي باعتماد المحمولات. (...) يعود السبب الذي من أجله تشتمل هذه المفردة على معنىً مزدوج إلى أنّنا نعيّن الجوهر بواسطة كائنٍ جوهريٍّ. إنّنا ننظر إلى ماهيّة الجوهر وندركها انطلاقًا من تكوينٍ كائنيٍّ للجوهر. وبما أنّ البعد الكائنيّ مندسٌّ تحت البعد الأُنطولوجيّ، فإنّ عبارة substantia (أي الجوهر في اللاتينيّة) ترتدي تارةً معنىً أُنطولوجيًّا، وطورًا معنى كائنيًّا، لكن غالبًا ما تتّسمُ بطابعٍ ضبابيٍّ كائنيٍّ وكونيّ (أي أُنطولوجيّ). غير أنّ الاختلاف الطفيف في المعنى يخفي في طيّاته انعدام القدرة على الإمساك بزمام المشكلة الرئيسة، أي مشكلة الكون (الاختلاف الأُنطولوجيّ)». انظر:
Heidegger: *Être et temps*, p. 133, und *Sein und Zeit*, p. 94.

(16) Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1967), p. 31.

العالم من دون سواه إلا بفعل التصوّر الشائع للغاية، وهو التصوّر الذي لا يُبرِز في الكون إلا الدوام العائد إلى حضورٍ كثيف لا ينقطع، بما كان هذا الدوام صفةً أوّليّة. إنّ هذا الحضور الثابت الذي تتمسّك به الميتافيزيقا وتفتخر، ليس قادرًا على تمهيد الطريق أمام بلوغ حقيقة الكون بلوغًا حرًّا. في الواقع، ليس المقصود بالحضور سوى الحضور الذي يمكن تسليمه والتلاعب به، بمعنى آخر الحضور الذي يصلح للسّخرة والاستغلال. في نهاية المطاف، لا يصلح هذا الحضور إلا لأن يكون موضوع التساؤل عن كينونة الكائن. وهو الأمر الذي يعني أنّ السؤال الأُنطولوجيّ حصرًا الذي يتناول الكون يتعذّر طرحه بطريقة ملموسة إلا في حقلٍ استقصائيٍّ محصورٍ إلى حدّ التلاشي، على الرغم من الاستفهامات الميتافيزيقيّة ذات النمط الكائنيّ: «في العلاقة الميتافيزيقيّة التي تقوم بين الكون والحقيقة، إنّنا نتفكّر في الكون بما كان حضورًا ثابتًا، كما أنّنا نتفكّر في الحقيقة بما كانت ما هو حاضرٌ على الدوام من أجل الوقوف عليها، أو من وجهة نظر فعل المعرفة، بما كانت تطابقًا مع ما هو حاضرٌ على الدوام»[17]. وبالتالي، فإنّ هذه الوضعيّة العائدة إلى النظرة الميتافيزيقيّة التي تتّسم بالنجاح والتوسّع هي في أساس تصوّرٍ للحقيقة سكونيٍّ بقدْر ما هو مجزّأ. بالطبع، لا يمكننا التحقّق من نظرة مماثلة إلا في سياق فتورٍ يصيب الكون ويؤدّي إلى إنطفائه ضمن الحدود الحصريّة التي تحيط بالكائن الخاصّ بالوجود القائم في العالم.

وعليه، تنبني الأُنطولوجيا التي سادت في الأزمنة الحديثة على القاعدة العائدة إلى الكائن الذي يتبدّى لنا ويمكننا إدراكه. تنعقد هذه الأُنطولوجيا على «أرضيّة من المقولات»[18]، وتستمدّ كامل مكوّنات هذه الأرضيّة من موارد الشخص البشريّ، أو من الذات البشريّة، أو أيضًا من الإنسان وحسب. فيما نجهد في سبيل كشف أساس هذه الأُنطولوجيا، يتبيّن لنا أنّها تتوجّه إلى كائنٍ يمكننا تمثُّله وإكسابه مجموعة من المحمولات التي تجعله صالحًا ليجمع في داخله ماهيّة الحقيقة.

(17) المصدر نفسه، ص 122.

(18) المصدر نفسه، ص 68.

لا تتمّ هذه العمليّة، في نهاية الأمر، إلا بموجب وصول مثل هذا الكائن وصولاً مطّردًا إلى ملء اكتماله وإلى قوامه الذي لا يتزعزع[19].

عندها، تختفي الحقيقة والكون في آنٍ واحدٍ فيذوبان في يقينٍ وحيدٍ لا يتغيّر. وهو اليقين الذي يغضّ الطرف عن الوقائعيّة المتموّجة والعصيّة على الاستعادة الشاملة والكلّيّة. ينبري عندها منطقٌ قائمٌ على الشفّافية والتطابق يحجب الاندفاق الزمنيّ الخاصّ بالوجود: «إنّ المنطق هو الأكثر نقصًا بين كلّ الأنظمة الفلسفيّة، وبإمكانه أن يتطوّر إذا قصر التفكّر فيه على البنى الأساسيّة العائدة إلى ظاهراته الخاصّة بالموضوعات التي يتناولها، أي على البنى التكوينيّة الأولى الخاصّة بما هو منطقيّ، بما كانت هذه البنى موقفًا للموجود الإنسانيّ، أي على الزمانيّة العائدة إلى هذا الموجود الإنسانيّ ذاته»[20]. فيما يكوّن المنطق الذي وصلنا من أرسطو الأساس النظريّ للميتافيزيقا، فبإمكانه إذًا أن يُفقد الفكر قدرته على احتضان العلامات العائدة إلى الانبساط الأصليّ للوجود، وهي العلامات التي لا يمكن التنبّؤ بها.

لَمَّا فقدت الميتافيزيقا القدرة على أن تكون أُنطولوجيا حقيقيّة، كما يرتأي هايدغر، فإنّها أدركت بالتالي أنّ مجالها التعبيريّ قصرَ على مجرّد توضيح الكائن. وهو التوضيح الذي يتمّ من طرف واحد بمؤازرة الذاتيّة التمثّليّة وحسب: «في سياق تحوّل ماهيّة الحقيقة إلى يقين، فإنّنا نتصوّر الكون مسبقًا بما كان تمثّلاً عائدًا إلى فعل التمثّل، وفي هذا الفعل تنبسط الماهيّة العائدة إلى الذاتيّة»[21]. وعليه، يحول اليقين العائد إلى التمثّل دون قول الكون خارج المقولات التي تفرضها عليه العقلانيّة الاحتسابيّة.

باختصار، يتيح لنا الضياع الكلّي للميتافيزيقا الذي تسبّب أيضًا بضياع النّزعة

(19) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 51.

(20) Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 415.

(21) إنّنا نعني بـ «الذاتيّة» القيام بتأويل الكون استنادًا إلى جوهرٍ ما (hupokeimenon في لسان الإغريق). انظر: Heidegger, *Nietzsche* II, p. 370.

الإنسانيّة[22] أن نتنبأ بحدوثه انطلاقًا من هذا التثبّت ذي القطبين. فمن جهة أولى، ندرك الكون فقط في انتسابه إلى الحقيقة التي ليست سوى التعبير عن تطابق الفكر مع الواقع. ومن جهة ثانية، إنّنا نبيّن الحقيقة ونحدّدها، وبالتحديد حقيقة الكون، انطلاقًا من الذاتيّة، أي انطلاقًا من ماهيّة الإنسان ذاته، وليس العكس، كما كان الحال عند بارمينيدس الذي كان قد ارتأى «تحديد ماهيّة الإنسان انطلاقًا من ماهيّة الكون ذاته»[23]. في هذا السياق، يستحيل السؤال عن الكون، بما كان كونًا، على نحوٍ خفيّ، تكرارًا آليًّا للسؤال عن الكائن بما كان كائنًا. وعليه، يبقى الفكر عاجزًا عن مجاوزة الخطأ الذي وقعت فيه الميتافيزيقا. وهي المجاوزة التي تنطوي بالطبع ليس على إزالة محتومة لكامل الفكر الذي ينتسب علانيّة إلى هذه الميتافيزيقا، بل بالأحرى على العمل الجادّ من أجل تحويل الفكر. وحده مثل هذا التحويل «قادرٌ على إحداث تحويلٍ في الماهيّة البشريّة»[24]. وهو الأمر الذي يعني، في نهاية المطاف، إعادة وضع الإنسان في السياق الصحيح والملائم العائد إلى كينونته. وهي الكينونة التي ما انفكّت تدفعه أمام ذاته على صورة مشروعٍ عليه تحقيقه. إلا أنّ على هذا التحقيق أن يتوافق مع كينونة الأشياء التي هي مجرّد كائنات تتمّ فيها حقيقة الكون، وفق ما يقتضيه الدفق الزمنيّ للوجود.

فيما يرى الفكر الجديد الذي يظهر من خلال ما دوّنه هايدغر أنّه قادرٌ على سدّ الثغرات التي سادت لمدّة طويلة، والتي تعود إلى الفكر الميتافيزيقيّ، فإنّه يعتزم تصويب التوجّه العائد إلى الأُنطولوجيا. وفي الوقت عينه، يودّ هذا الفكر أن يكذّب تكذيبًا صارمًا النّزعات الإنسانيّة المختلفة التي أعطت نفسها الحقّ في تحديد ماهيّة إنسانيّة الإنسان. يهدف كتاب **الرسالة في النّزْعة الإنسانيّة** (*Über den Humanismus*) بخاصّة إلى ترسيم حدود المشروع الهايدغريّ من جديد، من طريق إدراج التفكّر في إنسانيّة الإنسان في قلب الأُنطولوجيا الأساسيّة بالذات. ذلك لأنّ الخلاص النهائيّ والظافر الذي سيقطع بواسطته الإنسان الكثافة العائدة إلى ظلمة الكون لا يمكن أن يرتبط بإرادة الإنسان أو بإعادة إحياء النّزعة الإنسانيّة. إنّ من

(22) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 51.

(23) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 151.

(24) J. Greisch, «Identité et difference...,» p. 81.

شأن مثل هذا التشديد على قدرة الإنسان أن يساعد على استمراريّة تسلّط العقل المهيمن[25] الذي يرافق الميتافيزيقا ويجعلها راديكاليّة بوجهها التقني.

يعود إذًا إلى الكون أن يعتلن كما يشاء. فالظلمة لم تُبدَّد نهائيًا في النور الذي ينشره الكون. ذلك أنّ انحسار الكون يحمل معه شحنةً من الريبة والارتباك. من هنا الحاجة الملحاحة إلى وثبةٍ ينبغي للفكر الجديد القيام بها إذا ما حرص على احتضان العلامات التي تبشّر بتواري الكون تواريًا طوعيًّا. في هذا السياق، على الإنسان، بالوجه الجديد المعروف بالموجود الإنسانيّ، أن يتدرّب على معاينة تجليّات الكون المختلفة وتواريه باحترامٍ وعطف[26]. لا شكّ في أنّ هذه الأنثروبولوجيا الجديدة والأساس تعبّر عن الانهمام بانطلاقة الفكر بطريقة مختلفة، وهي الانطلاقة التي يعمل فيها الكون والإنسان معًا على إقبال الحقيقة. ولن يكون على الإنسان ولا على الكون أن يعانيا آلام الإقصاء والاستبعاد. وفيما يتولّى الكائن البشريّ هذه المهمّة، فإنّ بوسعه ضبط ديناميّته بما يوافق مقتضيات الكون، وهو الكون الذي ما انفكّ يستجوبه في قلب العالم وفق الوتيرة التي تنشئها بخفرٍ الأشياء التي تملأ هذا العالم.

---

(25) يقوم هايدغر بنقد مبدأ «*nihil sine ratione*» (أي «ما من أمرٍ من دون علّة»)، لأنّه يرى فيه أصل العدوان الذي ارتكِبَ بحقّ الـ *phusis* الـ فوسيس، (أي الطبيعة في لسان الإغريق): «تكمن القوّة في مبدأ العلّة في الدعوة إلى تبيّن العلّة، وهذه الدعوة التي علينا تلبيتها تحكم كلّ تمثّل بشريّ». انظر: Martin Heidegger, ***Le principe de raison*** (Paris: Gallimard, 1962), p. 89.

على الفكر أن يتخلّى عن منطق الشرعنة والإرساء من طريق التجرؤ على التفكّر في الكون كما لو كان قعرًا من دون قعر، بغية تجنيب هذا الكون الوقوع بمنتهى البساطة في شرك التماثل بالعقل. سيعرف الفكر الذي يغدو فكرًا قائمًا على «التذكّر» كيف يتلاءم مع إقبال الكون إقبالاً جديدًا، وذلك بموجب وثبةٍ (المصدر نفسه، ص 147): «لكن ما يثير فينا الاندهاش أوّلاً هو دومًا الآتي: أن يجود علينا الكون بنفسه، وأن يحجب عنّا في آنٍ واحدٍ ماهيّته، وأن يتيح لنا رؤية هذه الماهيّة وهي تحتجب» (المصدر نفسه، ص 151).

(26) «ليس الإنسان سيّد الكائن. الإنسان راعي الكون (...). إنّه يبلغ الافتقار الجوهريّ الخاصّ بالراعي الذي تتقوّم كرامته على الآتي: إنّ الكون بذاته يدعو الإنسان إلى صون حقيقة هذا الكون». انظر: Heidegger, ***Lettre sur l'humanisme***, p. 101.

الفصل الثاني
الرسالة في النَزْعة الإنسانيّة كمحطّة أساسيّة في الأنثروبولوجيا الهايدغريّة

1. موقع الرسالة ومكانتها

صار من التقليد أن يدور الكلام، في ما خصّ الفكر الهايدغريّ، على «قطيعة» ما، وأن نستدعي تغييرًا في المنظورات التي تكون قد ظهرت إلى العلن بعد صدور الكون والزمن (1927). الواقع أنّ تطوّرًا ما، أو بالأحرى إيناعًا ما يرتسم في الرسالة في النَزْعة الإنسانيّة، الموجّهة أصلاً للردّ على تساؤلات جان بوفريه[1]، وهي الرسالة التي نقّحها هايدغر وأتمّها في العام 1947. أو لعلّه نوعٌ من ارتقاء الفكر الذي ييمّم من الآن وصاعدًا شطر الكون عينه بشكلٍ مباشر. ذلك لأنّه، منذ نشر هذه الرسالة، ما انفكّ الباحثون ينظّرون بشدّة في تطوّر الفكر الهايدغريّ على حساب وحدته العضويّة.

يتكلّم و. ج. ريتشاردسون بمنتهى البساطة، في معرض دراسته الفينومينولوجيّة المستفيضة[2]، عن هايدغر الأوّل وهايدغر الثاني. وفيما يستند

(1) فيما يسعى هايدغر إلى الردّ على مجمل الأسئلة التي طرحها عليه جان بوفريه، فإنّه يفرد خصوصًا سؤالاً هو الأهمّ في نظره («كيف نضفي معنىً جديدًا على مفردة «النّزعة الإنسانيّة»؟»)، ويجهد في تفحّصه من زوايا مختلفة.

(2) W. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (La Haye: M. Nijhof, 1963).

أوتو بوغلر إلى إشارة صادرة عن هايدغر[3]، فإنّه يوصينا بالإقرار بثلاث مراحل مرّ فيها الفكر الهايدغريّ: تتمحور المرحلة الأولى حول مسألة معنى الكون في الفلسفة التي تضمّنها **الكون والزمن**، ثمّ يليها بعيد ذلك تفكّرٌ في حقيقة الكون، تمامًا كما استودع تاريخ الميتافيزيقا هذا التفكّر، وهو المشروع الذي أعرض عنه هايدغر لصالح فكرٍ يتناول فيه طوبولوجيا الكون. ويجهد هذا الفكر في الإشارة إلى الأمكنة التي ما يزال يُتاحُ فيها للكون في أيّامنا استدعاؤنا. أمّا في ما خصّ إ. غورلاند[4]، فإنّها توحي بأنّ المحاضرات التي ألقاها هايدغر عاميّ 1927 و1928 تجيز لنا تبيّن مرحلة جديدة قد تكون انعقدت حول مفهوميّ المجاوزة والذات.

من الممكن إذًا أن نميّز في مسرى هايدغر الفكريّ مرحلتين أساسيّتين. تتميّز المرحلة الأولى بالتشديد على الأنثروبولوجيا التحليليّة التي تروم إلى تبيّن البنى الأُنطولوجيّة الخاصّة بالوجود البشريّ من حيث إنّها سبيلٌ لبلوغ مسألة معنى الكون، فيما تركّز المرحلة الثانية الاهتمام أكثر فأكثر على الكون وعلى مصيره، فتؤثر بذلك سلوك طريق الكون عينه. وكانت **الرسالة في النّزْعة الإنسانيّة** لتبيّن المعنى العميق لهذا الانتقال.

وفي حين أنّ أولئك الذين فسّروا هايدغر أجازوا لأنفسهم الحديث عن هذا التغيير في مسراه الفكريّ، فإنّهم جهدوا في تبيان العلامات الفارقة التي طبعت هذا التغيير عينه وجعلته منعطفًا. المقصود تحوّلٌ في التوجّه يعتزم القيام بتقويض الدائرة، أو بالأحرى بتقويض «الإهليلج» الهيرمينوطيقيّ الخاصّ بـ **الكون والزمن**. الواقع أنّ هذا الإهليلج كان يروم إلى الانطلاق من ملكة الموجود الإنسانيّ الأوّليّة، أعني بهذه الملكة الإحاطة بالكون وصولاً إلى تصوّره. غير أنّ هذه الملكة الثانية العائدة إلى الإهليلج كان قد سبق افتراضها في ملكة الموجود الإنسانيّ التي تخوّله الإحاطة بالكون. فبعد المنعطف، سيتمّ

(3) Martin Heidegger, *Questions III et IV* (Paris: Gallimard, 1978), p. 278.

(4) I. Görland, *Transzendenz und selbst. Eine phase in Heideggers Denken* (Frankfurt: Klostermann, 1981).

الدوران حول الكون قبل الاقتراب من ملكة الموجود الإنسانيّ الرئيسة. وبعد هذا المنعطف، لا نؤكّد حدثًا تاريخيًّا نستطيع تأريخه، بل نقوم بالأحرى بوصف الوجه الأساس لمجمل الفكر الهايدغريّ وطريقته في التفكّر. الواقع أنّ هايدغر بقيَ وفيًّا للإشكاليّة المتعالية. وعلى هذا النحو، كان الكون ليبقى على الدوام الشرط لإمكان ظهور الكائن. أمّا المنعطف، فلم يكن إلا لإرساء هذا المذهب المتعالي[5] على قاعدة تاريخيّة. ذلك لأنّ هايدغر سيقوم بتجاوز تقويض الميتافيزيقا[6] في ثلاثينات القرن الماضي حيث تبيّن الدراسة التي أعدّها عن نيتشه لزوم القيام «بخطوة إلى الوراء» وتملّك ما ستؤول إليه الميتافيزيقا تملّكًا فكريًّا، وهو التقويض الذي يتمّ من طريق صياغة أُنطولوجيا أساسيّة في الكون والزمن، ويبطل المشروع الميتافيزيقيّ الأصيل الذي كان هايدغر قد أعدّه في أطروحته عن دانز سكوت التي أهّلته لنيل درجة الدكتوراه.

إنّ هذه المواجهة مع الصيرورة التاريخيّة للميتافيزيقا ستتيح لهايدغر أن يدرك المهمّة الملقاة على فكره بالذات: «الواقع أنّ بعض المدوّنات الواردة في طبعة الرسالة في النّزْعة الإنسانيّة والمثبتة في الأعمال الكاملة لهايدغر تعطي الانطباع بأنّه يسعى إلى وصف اكتشاف مفهوم التأتّي التملّكيّ من طريق

---

(5) إنّ المذهب المتعالي الذي نتناوله بالنظر إلى استخدامه في مقاربة الكون عينه («الكون هو المتعالي لا أكثر ولا أقلّ»)، انظر: Martin Heidegger: *Être et temps* (Paris: Gallimard, 1986), p. 65, und *Sein und Zeit*, GA; 2 (Frankfurt: Klostermann, 1977), p. 51.

هو ما يتيح للكون التحكّم بمصيره الخاصّ، بحيث يجد الموجود الإنسانيّ نفسه عاجزًا عن صنع هذا المصير، نظرًا إلى علاقته بالكون التي تتّصف بالخروج من الذات. يوضح هايدغر، في المدوّنة، معنى هذا المصطلح: «لا يمتّ مصطلح التعالي بأيّ صلةٍ إلى المعنى المدرسيّ (أو السكولاستيكيّ) ولا إلى المعنى الإغريقيّ لمصطلح *Koinon* (أي ما هو مشترك في لسان الإغريق) عند أفلاطون، على الرغم من رنّة ميتافيزيقيّة ترافقه. بالمقابل، يجدر بنا اعتبار التعالي بمثابة الأمر الخارج من ذاته، كما يجدر بنا اعتباره بمثابة الزمانيّة الخاصّة بالموجود الإنسانيّ (la temporellité) وبمثابة الزمانيّة الخاصّة بالكون (la temporalité)، ويحسنُ بنا حتّى اعتباره «أفقٍ»! لقد «ألبسَ» الكونُ الكائنَ لبوسه. ويصلح أيضًا تناول التعالي انطلاقًا من حقيقة الكون: التأتّي التملّكيّ» (المصدر نفسه).

(6) يقوم هذا التقويض، بحسب هايدغر، بتفكيك مختلف الطبقات العائدة إلى التأويلات الأُنطولوجيّة التي تربطنا بالإغريق كما بالتحديدات الأُنطولوجيّة، ويُعدُّ أرسطو لسان حالها الأوّل.

استخدام مصطلح التحوّل»[7]. ليس علينا اعتبار هذا التحوّل بمثابة قطيعة في وسط مسرى هذا الفكر، بل بمثابة عودة إلى أساس الميتافيزيقا، وهي العودة التي تتّخذ شكلها الملموس في استعادة الاختبار التاريخيّ والمفهوميّ الذي طبع الغرب في عمق أعماق مصيره الفلسفيّ.

في حين تحتلّ عبارة التأتّي التملّكيّ مكانة مميّزة في فلسفة هايدغر، فإنّ معناها المتداول هو «الحدث». غير أنّ هايدغر يقاربها انطلاقًا من اشتقاقها في اللسان الألمانيّ (*eigen* أي ما هو خاصّ)[8]. يسعى هايدغر بواسطة هذا المفهوم إلى الإشارة إلى حركة التفتّح والظهور التي يبلغ بها الكون ما يملكه في خاصيّته بالذات من طريق انبساطه في الزمن والوجود الإنسانيّ. يستتبع هذا المفهوم إذًا نوعًا من التوافق الأصليّ الذي يحدّد ما يملكه الكون والزمن في «خاصيّتهما»، كما يحدّد ما يملكه الكون والإنسان في خاصيّتهما وفي انتمائهما المشترك. غير أنّ هذا الاتفاق الذي يتيح لكلٍّ منهم أن يخضع لما يملكه في خاصيّته يمرّ أيضًا بالانحسار ونزع التملّك. وعليه، ينبغي أن نحاذر جعل هذا المفهوم مفهومًا قد يشمل الكون والزمن ويتيح الوقوف عليهما. ذلك لأنّ الإنسان متورّطٌ في هذه اللعبة إلى حدٍّ يحول معه دون التمكّن من تمثّله كما لو كان موضوعًا، حتّى دون التمكّن من تناوله كما لو كان كلّيّةً.

على الرغم من لزوم القيام بقراءتين مختلفتين[9] للفكر الهايدغريّ، فإنّ هذا الفكر يسعى على الدوام وراء هدفه الأصليّ، أعني انفتاح الإنسان على فكرٍ وقولٍ أقلّ نسيانًا للعبة الكون وأكثر توافقًا معها. إنّه يقوم بذلك من دون الوقوع بالقَدْر عينه في التعديلات التفصيليّة والتحوّلات المنظوريّة التي يتضمّنها ما كتبه هايدغر لاحقًا: «من الواضح بالنسبة إلى هايدغر نفسه أنّ انعطاف فكره لا يلغي

(7) J. Greisch, «L'appel de l'Être et la parole de Dieu,» *Études,* vol. 361 (1984), p. 678.

(8) انظر المصنّفين اللذين يشتملان على المدوّنات التي يخصّ بها هايدغر إشكاليّة التأتّي التملّكيّ (Ereignis): Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis,* GA; 65 (Frankfurt: Klostermann, 1989), und *Das Ereignis,* GA; 71 (Frankfurt: Klostermann, 2009).

(9) Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (Paris: Aubier-Montaigne, 1964), p. 14, note 1.

وحدة هذا الفكر الداخليّة»[10]. وعليه، يبدو أن مفهوم التأتّي التملّكيّ يساهم في صيانة هذه الوحدة، إذ إنّه يبيّن الحركة الداخليّة العائدة لمسألة الكون.

إضافة إلى ذلك، إنّ التيه الملازم للكون عينه هو الذي يُحدث الحركة الخاصّة بالفكر الذي يتناوله بالتأمّل: «يغدو المنعطف الخاصّ بالفكر الهايدغريّ منعطفًا في تاريخ الكون»[11]. لا يقوم هذا التيه الملازم للكون من دون التأثير في المسرى الخاصّ بالفكر الهايدغريّ، المنقسم ظاهرًا إلى مسارَين اثنين. ففي الوقت الذي تناولت فيه مقاربة أوّليّة لأعمال هايدغر هذا الفكر بواسطة «الطريقة الفينومينولوجيّة» التي اعتمدها هايدغر في **الكون والزمن** (1927)، من طريق استظهار الملامح التي ميّزت تحليل البنى الأُنطولوجيّة الخاصّة بالوجود البشريّ، فإنّ قراءة ثانية قاربت هذا الفكر عينه، من خلال **الرسالة في النّزْعة الإنسانيّة** (1947)، في إطار ما ساهمت فيه كتابات «هايدغر الأخير»، من طريق تبيّن التقاربات القائمة في هذه الكتابات مع الإدانات التي نشأت بوجه النّزْعة الإنسانيّة، والتي تنامت إبّان فترة الربيع الوجيزة التي عرفها المذهب البنيويّ. إلا أنّ القراءة المتأنّية لأعمال هايدغر الكاملة تثبت أكثر فأكثر الواقعة الآتية: إنّ الدرب التي دشّنها **الكون والزمن** تبقى الطريق الملكيّ الذي يفضي حتمًا إلى الوقوف على مسرى الفكر الهايدغريّ. في صدد هذا الأمر، بوسعنا القول إنّه ليس **للرسالة في النّزْعة الإنسانيّة** هدفٌ آخر سوى عزو أولويّة اتّخاذ المبادرة إلى الكون، وهي المبادرة التي تؤهّله للانفتاح والانسداد، وللاعتلان والاحتجاب، من دون عوائق. وهو أمرٌ يسفّه، في إطار الرؤية الخاصّة بالرسالة، ما تدّعية النّزْعة الإنسانيّة، تسفيهًا يتعذّر الاعتراض عليه. ذلك لأنّ هايدغر يساوره الشكّ بكون هذه النّزْعة مسؤولة عن الحالات التي تمّ فيها تحويل الإحساسات إلى موضوعات (objectivations)، وهي محفوفة بالمخاطر وتسعى، كما يشهد عليها عصر التقنية الحديثة، إلى السيطرة على كلّ شيء والعمل على ضمّه، وإن كان على حساب الاختلاف الجوهريّ بين الكون والكائن.

---

(10) J. Greisch, «Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger,» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no. 57 (1973), p. 73.

(11) المصدر نفسه، ص 73.

2. المحتوى والإسهام

إنّ العمل الذي يرسم الدرب الأولى التي تفضي إلى مسألة الكون أو إلى معناه هو **الكون والزمن**، وقد تلاه كتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**. يرى روجيه مونييه[12] أنّ أفضل مدخل إلى قراءة **الكون والزمن** والوقوف على معانيه هو **الرسالة في النَّزْعة الإنسانيّة**، كما **المدخل إلى ما الميتافيزيقا؟**، وعنوانه عودٌ إلى أساس الميتافيزيقا[13].

استنادًا إلى هذه الرؤية، تقصر **الرسالة في النَّزْعة الإنسانيّة** على الإشارة إلى الصلات الخفيّة التي تربط الفكر «الإنسانيّ النّزْعة» بالميتافيزيقا والأيديولوجيا. وعليه، من الواضح أنّ هذا الابتعاد عن النَّزْعات الإنسانيّة المختلفة، ليس يدفعنا إليه احتقار الإنسان، بل على العكس معنىً أكثر سموًّا لإنسانيّة الإنسان: «إنّ التيه الذي على الإنسانيّة التاريخيّة التحرّك من ضمنه من أجل أن يكون سيرها ضالًّا الطريق هو مكوّنٌ أساسيٌّ لانفتاح الموجود الإنسانيّ. يسيطر هذا التيه بالقَدْر الذي يدفع فيه الموجود الإنسانيّ إلى الضلال. إلا أنّ التيه يسهم أيضًا، من طريق الضلال، في استيلاد الإمكان، عند الإنسان، بعدم الوقوع في الضلال واختبار التيه بما كان تيهًا وبعدم الإعراض عن سرّ الموجود الإنسانيّ»[14]. وبالتالي،

(12) انظر مدوّنة خاصّة بمقدّمة: Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 7.

(13) بإمكاننا العودة إلى التأويل الآتي، في سياق تقسيم هذه الحقبة التاريخيّة إلى فترات قصيرة: «نقع عند هايدغر على نموذجين نظريّين (Topiques) يتناولان مشكلة واحدة ووحيدة، ألا وهي مسألة الكون. يقوم النموذج الأوّل على أساس المفهوم المعروف بـ «الموجود القائم في العالم»، وينعقد حول مفاهيم الوقائعيّة والمجاوزة، وكينونة العالم، والمشروع الذي يعدّه الموجود الإنسانيّ والهمّ الذي يتآكله، كما حول مفاهيم الموجود الإنسانيّ المعَدّ للموت وزمانيّة الكون، وربط هذا الموجود والعالم بالتاريخ وإخضاعهما له، والتاريخ بما كان قَدَرًا. يتمحور هذا الاستقطاب حول العبور من زيف الوجود اليوميّ الرتيب إلى صنع القرار الحرّ. أمّا النموذج الثاني، فإنّه يقوم لجهة الكون عينه، وينتظم حول مفاهيم اللسان بما كان مسكن الكون، والإنسان بما كان حارس هذا الكون، والعالم بما كان رباعيّ الأطراف، وتاريخ الكون. يتمحور استقطاب هذا النموذج حول الميتافيزيقا بما كانت نسيان الكون وتجاوز الميتافيزيقا. لا يتعاقب هذان النموذجان وحسب، بل إنّهما يتّصلان الواحد بالآخر من طريق المفاهيم الآتية: انفتاح الكون أو إفساحه المضيء، واختلاف الكون والكائن، وانتماء الإنسان والفكر والكون انتماءً مشتركًا». انظر: R. Scherer et A. Kelkel, *Heidegger* (Paris: Seghers, 1973), pp. 37-38.

(14) Martin Heidegger, «De l'essence de la vérité,» dans: *Questions I et II* (Paris: Gallimard, 1968), p. 187.

يتّضح لنا أنّ ضلال الإنسانيّة الذي شهّر به هايدغر في الرسالة هو ضلالٌ خلاصيٌّ يفضي إلى إماطة اللثام عن الكون. ذلك لأنّ التنقيب الفينومينولوجيّ عن بنى الموجود الإنسانيّ وسبر أغوار المجاوزة (بما كانت خروج الموجود الإنسانيّ من ذاته) والزمانيّة مرتبطان بمسألة الكون عينه والوقوف عليه. على نحوٍ مفارق، إنّ خطر الضلال هو عينه مكمن الخلاص. وبالتالي، فإنّ استعادة ماهيّة الإنسان الأُنطولوجيّة هي مهمّة قد يتعذّر إنجازها ما لم نتواطأ مع الإنسان الضالّ نفسه تواطؤًا لطيفًا. ذلك لأنّ المقصود ليس عزل الإنسان واستبداله، بل تحويله إلى ما عنده هو نفسه من رفعة.

من هذا المنطلق، يرسم هايدغر الدرب المتعرّجة حيث تحوّل الحقباتُ التي مرّ بها الكون التاريخَ إلى تيهٍ متواصلٍ يصيب الكائن[15]. في وضعيّة التردّد الدهريّ هذه، تقابل الحالات التي «يُساء فيها فهم الإنسان»، في أدقّ ملامحها، التجلّيات المتبدّلة للكائن بالقَدْر الذي يتبع فيه الإنسان «التائه»، في كلّ حقبة تاريخيّة[16]، الكائنَ اتّباعًا أعمى، من دون أن يتمكّن البتّة من بلوغ الاختلاف الأُنطولوجيّ. يتمّ كلّ شيء كما لو كان لا يحسن للاتّهام أن يقصر على الإنسان. إذا صحّ القول، قد يكون الكون عينه مخطئًا بحيث ينبغي إذّاك أن يُسألُ عن ضلاله. إلا أنّه ليس من المفترض أن يمثل الكون أمام ذاتيّةٍ سيّدةٍ ومهيمنة، بل أمام محكمته الخاصّة. من هنا كانت السمة الدائريّة والمحيّرة لدعوى مماثلة.

وفيما تنعقد هذه الرسالة حول التنقيب عن الماهيّة الإنسانيّة وتعتزم إضفاء دلالةٍ جديدةٍ عليها، فإنّها تنزَع إلى إعادة إحلال الإنسان في بعده الصحيح ألا

---

(15) لا يرتبط التيه بالإنسان وبعقلانيّته المفرِطة، إنّما يرتبط ارتباطًا نهائيًا بالكون عينه الذي يطيب له أن يتوارى: «يعود الأمر الذي يقضي بأنّنا لم نقم بفعل التفكّر بعد إلى أنّ ما يقتضي التفكّر فيه يشيح بوجهه بالذات عن الإنسان، بل إنّه قد سبق وأشاح بوجهه عنه منذ زمنٍ طويل». انظر: Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (Paris: Quadrige/PUF, 1992), p. 25.

(16) في المحاضرة بعنوان «La parole d'Anaximandre»، يعدّد هايدغر خمس حقبات: الحقبة الإغريقيّة، والحقبة المسيحيّة، والحقبة الحديثة، والحقبة التي سادت على كامل كوكب الأرض، والحقبة الغروبيّة (*Abend-land*)، بحيث ينبغي لكلّ حقبة أن تقابل مرحلةً نسلّط فيها الضوء على كينونة الكائن، وهي المرحلة التي أثقلها بالذات احتجاب الكون. انظر: Heidegger, «La parole d'Anaximandre,» dans: *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 387-449.

وهو الكائن الموجود في العالم، وهو بعدٌ ملازمٌ لتركيبته الجوهريّة بما كان إنسانًا. ينشأ هذا التحديد الفينومينولوجيّ لتحليل البنى الأُنطولوجيّة الخاصّة بالوجود البشريّ في إنسانيّة الإنسان باتّخاذه سمة **الموجود الإنسانيّ**، ويكوّن بالقَدْر عينه الأساس النهائيّ لهذه الإنسانيّة. بتعبيرٍ آخر، إنّ الكائن الموجود في العالم هو الشرط الذي يؤسّس الإمكان ذاته لقيام الإنسان.

يستهلّ هايدغر رسالته بالتطرّق إلى ماهيّة الفكر وبإرساء العلاقة التي تربط هذا الفكر بالكون ارتباطًا حميمًا. والحال أنّ مهمّة الفكر تقوم، في رأيه، على إتمام علاقة الكون بماهيّة الإنسان. لا يتحقّق هذا الإتمام تحت راية التزام العمل من أجل الكائن وبواسطته، بل في كشف حقيقة الكون بواسطة القول. من هنا، يعتزم هايدغر التشهير بالتنافس المؤذي الذي نشأ بين الفكر والعلم. في حين نتمثّل الفكر الميتافيزيقيّ بما كان نشاطًا استدلاليًّا في خدمة العمل والانتاج، فإنّ العلم، بالدقّة التي اعتمدها، ما انفكّ يطالب بتفوّقه إزاء لاجدوى الفكر الواضحة للعيان. ينشأ نزاعٌ كبيرٌ وقتذاك من فهم هويّة الفكر فهمًا سيّئًا.

فيما يحاول هايدغر الردّ على السؤال الذي طرحه جان بوفريه: «كيف نضفي معنىً جديدًا على مفردة «النّزْعة الإنسانيّة»؟»، فإنّه يشكّك في جدوى هذه المفردة، معلّلاً إعراض الإغريق عن استخدامها في عصرهم الذهبيّ. والحال أنّ الفكر يدينُ، بالنسبة إلى هايدغر، للكون نفسه، وينتمي إليه، فيما يُعِدّ هذا الكونُ الفكرَ للإصغاء إليه. من هنا كان للكون سلطانٌ على الفكر وعلى ماهيّة الإنسان، وهو يحفظهما في ماهيّتهما الخاصّة بحيث يتيح لهذه الماهيّة أن تنبسط بموجب إمكانات كونها[17]. إلّا أنّ هذا الفكر ما لبث أن ضلّ في متاهة الذاتيّة، من طريق تنصيب العقل بما كان سلطانًا مرجعيًّا في معرض تعليل الأسباب النهائيّة. وفيما حجبت اللغة العلاقة الفعليّة بالكون، فإنّها سقطت

---

(17) تكمن كينونة الإنسان بمجملها في الإقامة في الذات والخروج منها، الإقامة في الذات من طريق الانفتاح على الكون، والخروج منها في الحقل الذي تبسطه حقيقة الكون: «عندها، يجدر بنا على الإطلاق أن نتناول بالتفكّر في آنٍ واحد الإقامة في الذات من طريق الانفتاح على الكون، والاضطلاع بهذه الإقامة (في الهمّ)، والمواظبة على الحدّ الأقصى (في أن ننحى منحى الموت)، وذلك باعتبارها ماهيّة الوجود الكلّيّة». انظر: Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?,» dans: *Questions I et II,* p. 35.

في الشرك الذي قضى بتحويل الإحساسات إلى موضوعات (l'objectivation) واستولت على مجمل الواقع بفعل الخطاب الإعلانيّ الذي يدّعي أنّ كلّ شيء متاح لكلّ الناس. وعليه، غدت اللغة أداة نهيمن بواسطتها على الكائن[18]. تقوم حقيقة الكون التي يعود إليها وحدها إرساء الفكر البشريّ، على صعيد العلل التفسيريّة التي تحوّل الواقع إلى نسيجٍ قوامه العلل والنتائج. لتدارك هذا الضلال، على الإنسان أن يتدرّب على أن يتيح للكون أن يأخذه على عاتقه، قبل أن يشير إلى ما يمليه عليه إمكان الوجود الخاصّ ونظامه لناحية تدابير الحياة والتخطيط العمليّ.

إنّ هايدغر، إذ يبلغ مرحلة المساءلة هذه، فإنّه يوكل إلى الإنسان المهمّة القاضية بجعله أكثر إنسانيّة، من طريق الرضوخ لما يطالب به الكون، ويوضح أنّ الأُنطولوجيا الأساس لا يمكنها البتّة إقصاء إنسانيّة الإنسان الذي يتناول نفسه فيها، لناحية ماهيّتها. وفيما يجهد هايدغر في تحديد ماهيّة هذه الإنسانيّة، فإنّه يستعرض مجمل التصوّرات التي تناولت الإنسان، منذ العهود الرومانيّة القديمة وصولًا إلى التصوّر الوجوديّ الذي صاغه جان بول سارتر منذ فترة وجيزة. وسط مجمل هذه التصوّرات، تبرز بيّنةٌ قوامها أنّ ثمّة تأويلًا ثابتًا للطبيعة وللتاريخ وللعالم ولأساس العالم، أي للكائن في مجمله، يحدّد إنسانيّة الإنسان[19].

وبالتالي، لا يتردّد هايدغر في وصف كلّ هذه النّزْعات الإنسانيّة بأنّها نَزْعات ميتافيزيقيّة. يكمن عيبها الأوحد في كونها تدّعي ترسيم حدود ماهيّة الإنسان بالرجوع حصرًا إلى الإنسانيّة وحسب، أي باستبعاد أيّ علاقة ممكنة

---

(18) إنّ اللسان هو عطيّة من الكون، أو حتى إنّه وجهٌ مهمٌّ من تأتّي هذا الكون، عوضًا عن كونه نتاج الإنسان. إنّ اللسان هو المصدر بالذات لكلّ قول: «الحقّ أنّ اللسان هو الذي يتكلّم، وليس الإنسان. لا يتكلّم الإنسان إلا بالقَدْر الذي يقابل فيه اللسان». انظر: Heidegger, «Hebel,» dans: *Questions III et IV*, p. 61.

(19) تُفرِد مجلّة *Le Portique*، أي الرُواق، عددًا خاصًّا بالأثر الحاسم للميتافيزيقا الغربيّة في التقنية الحديثة. انظر: Martin Heidegger, «Heidegger. La pensée à l'heure de la technique et de la mondialisation,» *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, no. 18 (2006).

قد تقيمها هذه الماهيّة مع الكون نفسه. هذا هو السبب الذي يستدعي مساءلة الميتافيزيقا عمّا تنقّب عنه بخاصّة، قبل المبادرة إلى طرح السؤال الذي يتناول حقيقة الكون. والحال أنّ كلّ أشكال النّزعة الإنسانيّة تُجمع على تحديد الإنسان بما كان حيوانًا **ناطقًا** (*rationale*). يوشك تصوّرٌ «إنسانيٌّ» مماثل أن يحشرَ الإنسان في مجال ما هو حيوانيّ (*animalitas*)، على الرغم من أنّه يزخر ببعض الميّزات العليا. إلاّ أنّ هذا التحديد لا يوضح البتّة كيفيّة انتماء ماهيّة الإنسان إلى حقيقة الكون، عدا عن أنّه يُعرِض عن الاختلاف الأُنطولوجيّ بين الكون والكائن، وهو الكون الذي ينتظر دومًا أن يستذكره الإنسان استذكارًا لائقًا ومتبصّرًا.

فيما لا يتناول هذا التصوّر ماهيّة الإنسان استنادًا إلى مستقبله الجوهريّ، فإنّه يُضعف هذه الماهيّة، بحسب هايدغر. وفيما يتّصف الإنسان بالقدرة على الإقامة في فسحة الكون المضيئة، فإنّه يخرج من ذاته، لا من طريق القيام بتنقيبٍ ذي نمط عقلانيّ، بل بتأدية رسالته التي تدعوه إلى تناول ماهيّته بالتفكّر في ضوء الكون. فالإنسان هو «ههنا»، أي إنّه مرميّ في فسحة الكون المضيئة. وهو الكائن الفريد الذي يتّصف بالملكة القاضية بالإقامة في حقيقة الكون، إقامةً يخرج بموجبها من ذاته. من هنا يحظى الإنسان بفرصة عظيمة تتمثّل بامتلاك السمة الأساسيّة وغير المسبوقة التي تتيح له الخروج من ذاته، وهو أمرٌ يختلف جوهريًّا عن الوجود (*existentia*)، كما وردَ هذا المفهوم في الميتافيزيقا الغربيّة[20].

بهذا المعنى، يتبيّن أنّ اللغة هي إقبال الكون ذاته إقبالاً يُضيء كما يُخفي، أكثر ممّا هي وسيلةٌ لفظيّة وتعبيريّة. في هذه الحالة، لا يمكن تحديد ماهيّة الإنسان بواسطة مقولات الذات والشخص، بل انطلاقًا من السمة الملازمة للموجود الإنسانيّ التي تتيح له الخروج من ذاته[21]، وهي السمة

---

(20) إذا «كانت ماهيّة الموجود الإنسانيّ تكمن في وجوده، فذلك لأنّنا لم نعد نتناول الوجود لجهة أنّه كائنٌ في متناول اليد (*Vorhandenheit*) (être-sous-la-main)، بل لكونه تأتّيًا (*Ereignis*). انظر: Heidegger: *Être et temps*, p. 73, und *Sein und Zeit*, p. 56.

(21) يبيّن هايدغر، في المحاضرة التي ألقاها في الفصل الأوّل من العام 1941، والتي كرّسها لدراسة الحرّيّة البشريّة عند شيلينغ، الأثر الحاسم لهذه القضية المثبتة في مجمل التحليل الذي يتناول البنى الأُنطولوجيّة الخاصّة بالوجود البشريّ. انظر: Martin Heidegger, *Schelling. Zur erneuten Auslegung* =

التي تؤهّله لأن يغدو الحيّز (الـ «ههنا») الذي ينكشف فيه الكون ويبسط ماهيّته في ارتسامه.

في حين يسعى هايدغر إلى التميّز عن المذهب الوجوديّ الذي أنشأه جان بول سارتر، فإنّه يؤكّد بالتالي أنّ الماهيّة والوجود يظلاّن مقولتين ميتافيزيقيّتين، أيًّا تكن العلاقة بينهما. تقوم وظيفتهما على حجب العلاقة الفعليّة التي تربط الإنسان بالكون. وعليه، يحسن بنا أن نتساءل لماذا لم يتمكّن الفكر الغربيّ أن يكشف، في رأي هايدغر، عمّا صار إليه الكون. من الآن وصاعدًا، سيضطلع الفكر[22] بمهمّة التنبّه للبعد العائد إلى حقيقة الكون، وهو البعد الذي يحيط بالإنسان ويعيد إليه كامل قيمته الإنسانيّة.

يعود إلينا إذًا، بحسب هايدغر، أن نبيّن كيف يقارب الكونُ الإنسانَ وكيف يطالب بهذا الإنسان، بما كان كائنًا زمنيًّا لا يقوم إلاّ بالقَدْر الذي يخرج فيه من ذاته، أي بالقَدْر الذي يقيم فيه خارج ذاته بالنظر إلى حقيقة الكون. في هذا السياق، لا معنى للعبارة التي وردت في الكون والزمن («يقوم جوهر الإنسان على خروجه من ذاته») سوى مثول الإنسان، في ماهيّته، أمام حقيقة الكون، من طريق الخروج من الذات. يتعارض هذا التصوّر للإنسان الذي حمل لواءه هايدغر في الكون والزمن مع النّزعة الإنسانيّة، وليس مع الإنسان نفسه. ذلك لأنّ هذا التصوّر يأبى أن يقصر القَدْر الجوهريّ للإنسان على ذاتيّة الكائن (أو كينونة الذات)، بل إنّه يروم إلى إعلاء هذا القَدْر إلى مصاف المثول أمام الكون والعناية به، وهو مثولٌ حريصٌ على اتّساع الكون اتّساعًا عصيًّا على الإدراك ومنهمًّا بمواقع إقباله المتعدّدة.

يفضي هذا الأمر بهايدغر إلى مساءلة الكون ذاته، وهي المساءلة التي طالما طمستها هيمنة الفكر الميتافيزيقيّ. يتجلّى الكون بما كان الأكثر قربًا، كما الأكثر

seiner Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, GA; 49 (Frankfurt: Klostermann, 1991), pp. 34-75.

(22) «إنّ أكثر ما يدفعنا إلى التفكّر هو أنّنا لم نتفكّر بعد، وهو دوام إعراضنا عن التفكّر، علمًا أنّ وضعيّة العالم غدت على الدوام أكثر ما يدفعنا إلى التفكّر». انظر: Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 22.

احتجابًا[23]. إنه يستدعي خروج الإنسان من ذاته ويعدّ نفسه، في صميم الكائن، ضمن الفسحة المضيئة حيث تكمن حقيقته. على الإنسان احتضان الكون بما كان كونًا، بدلاً من قيامه بتبرير وجوده الخاصّ وتعليله بتصوّراتٍ عمد إلى صياغتها. إنّه يقوم بهذه المهمّة حين يصون الاختلاف القائم بين الكون والكائن ويحرص على استبقاء الانفتاح الذي ينصّب الإنسان في صميم الانبساط الذي يتجاوز كلّ كائن.

يتعذّر على هذا النحو التفكّر في الكون بما كان كونًا إلا بانتماء الكون والإنسان وتوكيلهما المتبادلين، وهما الانتماء والتوكيل اللذان يجعلان الكون والإنسان يتّصلان وينفصلان، كما يجعلانهما يتّفقان ويبتعدان. وما يستدعي أيضًا التفكّر فيه هو هذه العلاقة التي تقيمها ماهيّة الإنسان مع حقيقة الكون، وهي العلاقة التي تسم هذه الماهيّة بـ «الخروج من الذات». غير أنّ دنوّ الكون ينبسط كانبساط اللغة نفسها، وهي اللغة التي عليها أن تمسك عن التصوّرات العقلانيّة والمنطقيّة، بما كانت هذه اللغة مسكن الكون. انطلاقًا من نسيان الكون وهجره، على اللغة أن تكون أكثر حرصًا على المسالك المتعرّجة التي تعود إلى ما ينكشف ممّا يبدو كأنّه الكون المنسيّ. لعلّ الإنسان يقيم على هذا النحو في مسكن الكون، فيما يُدرِج نفسه في مجال حقيقة الكون هذه ويتناول قَدَرَه بالتأمّل[24]. ويخلص هايدغر إلى الاستنتاج بأنّ ما هو جوهريٌّ في هذه اللعبة هو الكون نفسه أكثر ممّا هو الإنسان.

نتبيّن ههنا صوابيّة الرسالة. ليست النّزعة الإنسانيّة التي ينادي بها هايدغر نَزْعة الإنسان السيّد، سيّد الكون والعالم. وهي هذه النّزعة الإنسانيّة المتفلّتة

(23) يتساءل ج. ف. ماتيي عن صوابيّة السؤال الذي يتناول الكون كما عن الأثر الحاسم لهذا السؤال في الوقوف على تاريخ الفكر. يذكّرنا اللغز الرباعيّ الوارد في هذه الدراسة بالإشعاع المربّع الخاصّ برباعيّ الأطراف عند هايدغر (*Geviert*). انظر: J.-F. Mattéi, *Heidegger. L'énigme de l'être* (Paris: PUF, 2004).

(24) سيختبر الإنسان هذا المسكن بواسطة اللسان: «يقيس القول المدى الذي يمتدّ من الأرض إلى السماء، بما كان هذا القول معنىً محسوسًا. يحفظ اللسانُ انفتاحَ المجال حيث يسكن الإنسان بيت الكون، على الأرض وتحت قبّة السماء». انظر: Heidegger, «Hebel,» p. 64.

حيث يعمل الإنسان بموجبها على الهيمنة على العالم بواسطة تصوّراته الميتافيزيقيّة، وقد تسلّح بذاتيّة **اللوغوس** (*logos*) الأداتيّة وقصر نفسه على الوعي النيّر الذي وفّره له **الكوجيتو** (*cogito*)، كما هي النّزعة الإنسانيّة التي تتّسم بمركزيّة الأنا حيث يسعى بموجبها الإنسان معتمدًا جميع الوسائل إلى تنصيب نفسه مركزًا للكون، على غرار ما ألمح إليه سارتر في الطرح الآتي: «إنّنا بالتحديد في مجالٍ يقيم فيه البشر وحسب». غير أنّ التفكّر في الكون مرتبطٌ، في رأي هايدغر، بالتأمّل في «الجود» (il y a) الملازم للكون (*es gibt* أي إنّ الكون جود، حيث تشير es إلى الكون نفسه). وبالتالي، يعتزم هايدغر التشديد على أنّ تناول الكون بالتأمّل بما كان مثولاً، وتناول الزمن بالتأمّل بما كان انفتاحًا، ينبغي أن يمرّ بالتعمّق في الجود وفي تبيّن معناه. على هذا النحو، لا ندرك الكون إلاّ في اللعبة التي بموجبها يجود هذا الكون بمثوله فيما يتوارى في حمى الكائن[25]. وفي حين يؤكّد هايدغر أنّ الكون يختلف عن الكائن، فإنه يعتزم جمع الوجود بكلّيّته في السؤال الأساسيّ الذي يتناول علاقة الكائن بالكون. إنّ غرض هايدغر من السؤال عن الكون هو دفعُنا إلى الحرص على الاختلاف القائم بين الكون والكائن، وهو الكون الذي يمتنع هايدغر في صدده عن القول «إنّه قائمٌ».

في حين يجهد هايدغر في تبيّن الجود الملازم للكون، فإنّه يؤكّد أنّ بين الكون والإنسان، ثمّة دنوًّا وتلاصقًا ينتجان من أنّ الكون لا يُقبِل إلاّ في الـ «ههنا» العائد إلى الموجود الإنسانيّ. إنّه يُقبِلُ بالقَدْر الذي يعرّض فيه هذا الموجود الإنسانيّ نفسه للكون، من طريق الخروج من ذاته في الانكشاف. فماهيّة الإنسان إنّما عليها أن تستعيد نفسها وتبلغ خلاصها في دنوّها من الكون. وعليه، سيبلغ الموجود الإنسانيّ هذا الخلاص بالتحرّر من انعدام الانتماء إلى وطنٍ يدوم فيه ضلاله. غير أنّ قَدَر الإنسان يقوم على اكتشاف حقيقة الكون وعلى سلوك الدرب التي أفضت إلى هذا الاكتشاف.

في ضوء حقيقة الكون، ستقوم ماهيّة الإنسان على أنّه أكثر ممّا يقصر عليه.

---

(25) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 86.

يتجاوز الإنسانُ الإنسانَ بحيث أُوكِلت إليه مهمّة الراعي، وهو الذي تكمن فاقته في مناداته بصون هذه الحقيقة. في حين أنّ الفكر الذي تناول ماهيّة الإنسان قد سلّمَ بالفاقة التي تلازم الموجود الإنسانيّ كما سلّمَ بخروجه من ذاته، فإنّ مثل هذا الفكر لا يسعه أن ينغلق على ذاته. تقصر دعوته على التوغّل توغّلاً مطّردًا في سرّ الكون الذي يعصى كشفه. من هذا المنطلق، يعرض هايدغر تحديدًا للإنسان ملازمًا لدعوته إلى مقاربة الكون. إنّ الإنسان، في ضوء ماهيّته التاريخيّة الأُنطولوجيّة، هو هذا الكائن الذي تقوم كينونته، بما كانت خروجًا من الذات (أي بما كانت إصغاءً لحقيقة الكون)، على الآتي: إنّه يقيم في جوار الكون. يتبيّن أنّ هذا التحديد هو الركيزة التي تقوم عليها النّزْعة الإنسانيّة الحقّة التي نادى بها هايدغر، وهي النّزْعة التي تتناول إنسانيّة الإنسان بالتفكّر انطلاقًا من مجاورة الكون.

لا ينبغي أن نفسّر التحوّل في المعنى الذي أصاب مفردة النّزْعة الإنسانيّة على أنّه مرافعة لمصلحة ما هو غير إنسانيّ وبربريّ. ليس المقصود البتّة الترويج لما هو اعتباطيّ وعبثيّ والإشادة به، كما ليس المقصود الدعوة إلى إيثار العدميّة على منطق القيم والتعالي وعلى واقعيّة ما هو قائمٌ بالذات. ذلك لأنّ كلّ تعارضٍ ليس بالضرورة إنكارًا، على ما يبيّنه منطق الإيجاب والسلب، وهو المنطق الضارب جذوره في التربة الميتافيزيقيّة التي نتمثّل بموجبها الكائن العائد إلى الكون من خلال العموميّة التي تسمُ مفهومًا منغلقًا[26].

غير أنّ هذا الفكر الميتافيزيقيّ الذي يخيّل إليه أنّه يدافع عن منطق اللوغوس وماهيّته، إنّما لا يعمل إلاّ على إزكاء ضلالهما، من طريق تسمية كياناتٍ من مثل الله والعالم والثقافة واعتبارها قيمًا. ويُعلي هذا الفكر من شأن الكائن ذاتيًّا (لناحية جعل هذا الكائن غرضًا لفعله)، من دون أن يتيح له بالقَدْر عينه أن يكون. يشهّر هايدغر بالطابع العنيف والطغيانيّ الملازم للوغوس العائد

(26) إنّ الفكر الذي يتدرّب على رؤية القعر السحيق للأشياء هو أكثر صوابيّة من أيّ لوغوس استجوابيّ: «تتميّز الفينومينولوجيا بكونها علمًا يتجاوز علم الطبيعة، سيّما إذا اعتبرنا العلم معرفةً أوّليّة، كما ورد معناه في المفردة السنسكريتيّة «فيت» (Wit) أي رأى». انظر: Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, edited by M. Boss (Frankfurt: Klostermann, 1987), p. 265.

إلى الميتافيزيقا، وهو اللوغوس الذي يبحث عن الأساس الأوّل (في نطاق الكون) كما عن العلّة الأخيرة (في نطاق المعرفة)[27]. لهذا السبب، لا يمكننا أن نرشق بالإلحاد فكرًا يتناول ماهيّة الإنسان بالتفكّر انطلاقًا من العلاقة التي تقيمها هذه الماهيّة مع حقيقة الكون. فيما يتيح الفكر الهايدغريّ للإنسان أن يكون إنسانًا، ويدور الكلام عليه بوصفه كائنًا موجودًا في العالم، كما بوصفه منفتحًا على الكون، فإنّ هذا الفكر لا يحسم البتّة أمر إمكان الإنسان (أو لا إمكانه) بلوغ قَدَرٍ متعالٍ أو إقامة أيّ علاقة مع الله. إنّ التصنيف الشائع الذي يميّز القول بالألوهة من إنكارها هو ههنا سطحيٌّ ومغالٍ في التسرّع وغير صائب.

من خلال هذا المسرى، يميّز هايدغر ما هو مقدّس ممّا هو إلهيّ. إنّه يدعونا إلى التأمّل مطوّلاً وبأناة في منابع قَدَرنا ومعناه، كما يدعونا إلى الإقامة في جوار الكون وفي فسحته النيّرة. إنّ الحرص على رعاية الكون بالإقامة قربه وبجواره، يتيح للفكر التأمّليّ مقاربة ما هو مقدّس. وما هذا المقدّس سوى الوسط الذي يُتاح فيه طرح السؤال حول إلوهيّة الإله. ذلك لأنّ اختبار ما هو مقدّس يبدو كأنّه تماهى، عند الإغريق، باختبار الكون ذاته. ولعلّ المسيحيّة قد قطعت الطريق أمام هذا الاختبار[28]. أمّا المهمّة الملقاة على عاتق هذا الفكر التأمّليّ، فستكون تحرير النّزعة الإنسانيّة من سجنها الميتافيزيقيّ. فيما يتفلّتُ هذا الفكر من قبضة تصوّراته المنطقيّة والعقلانيّة، فإنّه سينعطف باتّجاه ما لم نتناوله بعد بالتفكّر من هذا العالم. وفي الوقت الذي ينصت فيه هذا الفكر إلى

---

(27) يعترض هايدغر على هيمنة اللوغوس (logos) على الطبيعة: «لماذا كان علينا اعتبار اللوغوس قبل أوانه، شأنه في ذلك شأن النوس (nous) (أي العقل في لسان الإغريق)، أساس الكون، وذلك في انفتاح الفوسيس (phusis) (أي الطبيعة في لسان الإغريق)، وربط كلّ معرفة بالتالي بهما؟». انظر: Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 190.

(28) غير أنّ ج. غريش (J. Greisch) يشير إلى «الأهمّيّة الكبرى التي يوليها هايدغر للإرث العائد إلى الأنثروبولوجيا المسيحيّة اللاهوتيّة». انظر: J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Épiméthée (Paris: PUF, 1994), p. 117.

ويذهب الأمر بـ م. زرادر (M. Zarader) إلى الكلام على «دَينٍ لم يسبق أن تناولناه بالتفكّر»، وهو دَينٌ يعود إلى هذا الإرث الذي يعتزم غريش (Greisch) توسيع رقعته ليشمل التراث المشترك بين اليهوديّة والمسيحيّة، وذلك في إطار رؤيةٍ للأمور مختلفة بعض الشيء عن رؤية زرادر. انظر: M. Zarader, *A dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque* (Paris: Seuil, 1990).

نداء الكون، فإنّه سيتدرّب على التأمّل في ما مضى من قَدَره وفي ما لم يزل منه حاضرًا وفي ما سيقبِل، من دون أن يدّعي أيّ عصمة.

وبما أنّ للأُنطولوجيا الأساسيّة مصلحة في قيام أخلاقيّاتٍ لعلّها تستلهم ماهيّة الإنسان التي غمرها نور الكون، وهي أخلاقيّاتٍ تجعل هذه الأنطولوجيا ملموسة، فإنّ هايدغر ينكبّ، في القسم الأخير من الرسالة، على استعراض تاريخ هذه الأخلاقيّات منذ أفلاطون. إنّه يقوم بهذا العمل ردًّا على طلب محاوره. يميّز هايدغر في هذا التاريخ الذي يتوغّل فيه بعيدًا، المنطقة المنفتحة التي يسكنها الإنسان، وهي المنطقة التي يدعو الإنسانُ إليه بفضلها ما ينتمي إليه في ماهيّته، أعني حقيقة الكون. في هذا السياق، يعلّق هايدغر على النشاط الذي يفضي إلى اكتشاف الإنسان الطريقة التي يقيم فيها (*êthikos*) والتي تُعِدّ لها حقيقة الكون[29] أهمّية أكبر من الأهمّيّة التي يعلّقها على سنّ القوانين، وهو النشاط الذي يطبع الأخلاقيّات عند أرسطو وعند مَن أعقبه.

ردًّا على الاعتراض الذي يقضي بأنّ الفكر الذي يتناول الكون يكاد يكون نظريًّا، يقول هايدغر إنّ هذا الفكر يسبق الثنائيّة التي تقوم على القطبين النظريّ والعمليّ ويتجاهلها تجاهلاً كليًّا، ذلك لأنّ هذا الفكر ييمّم شطر الكون من دون سواه. إنّه يدرّب الإنسان على كيفيّة تشييد مسكن الكون، وبالتالي على امتحان الإقامة الفعليّة في الأرض. فيما يقود هذا الفكر الإنسانيّة التي تخرج من ذاتها نحو المكان السليم، فإنّه يكشف لها ساحةً يبسطها الكون ويتصارع فيها ما هو سليم وما هو سيّئ. يكشف هايدغر ههنا هويّة العدم وعلاقته بالكون[30]. إنّه

---

(29) يعرض هايدغر خلال الفصل الجامعيّ من شتاء 1921 و1922، تحديدًا للفلسفة يستبعد بموجبه كلّ اهتمام يدخل في نطاق ما هو عمليّ. تقوم الفلسفة في الأساس بـ «إضاءة (Erhellung) الحياة الوقائعيّة، (...) إضاءةٍ تعمل بالاستناد إلى المبادئ». وفي هذا التحديد، يصف هايدغر كلّ تشديد على العمل والفعل، أيًّا كان شكله، بأنّه «عمىً فعليّ». انظر: Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 26.

(30) إذا «كان الكون مماثلًا للعدم»، فذلك لأنّ العدم قادرٌ على كشف الاختلاف الراديكاليّ للكون: «إنّ الفعل الذي يستحيل بموجبه الكونُ عدمًا ليس حادثًا عارضًا، إنّما هو الذي يكشف الموجود في كامل غرابته التي لمّا تزل محتجبة حتّى الساعة، كما انّه هو الذي يكشفه على أنّه مختلفٌ اختلافًا راديكاليًّا، بما كان ذلك الفعل إخراجًا لهذا الموجود من طريق دفعه إلى الانزلاق بكامل عناصره». انظر:
= Heidegger, «Que la métaphysique?,» dans: Heidegger, *Questions I et II*, p. 37.

يرى أنّ الإنسان مدعوٌّ إلى صون الوجود الحريص على ما لا يمتّ بأيّة صلةٍ إلى الكائن. يقوم الإنسان بهذا العمل من دون أن يهوي في لجّة العدميّة. ذلك لأنّ اللاشيء هو «حجاب الكون». ويتماهى «حارس العدم» مع مَن يجاور الكون، وهو سيّدٌ لا يستبدّ بالكائن وحسب، إنّما هو أيضًا وفي الأساس «راعي الكون». غير أنّ الإنسان عاجزٌ عن الاضطلاع بهاتين المهمّتين إلاّ بقَدْر اعتزامه الانفتاح على الكون.

في هذا السياق، وحده الكون قادرٌ على أن يوصي بما على الإنسان القيام به بغية بسط وجوده باتّجاه حقيقة الكون. أمّا الأخلاقيّات الأخرى التي سوّاها العقل البشريّ، فمصيرها الضياع، ذلك لأنّها لا تحلّ في الحيّز حيث يقيم الإنسان ويضطلع بمهمّته الجليلة في أن يكون حارس الكون.

وفي الوقت الذي ينهي فيه هايدغر رسالته، فإنّه يوضّح العلاقة التي ينسجها الفكر التأمّليّ مع الثنائيّة التي تقوم على القطبين النظريّ والعمليّ، وهي الثنائيّة التي تقتضيها الفلسفة لناحية شكل فعاليّتها الممكن[31]. يتوسّل هايدغر باللغة ويستعين بدورها الأساسيّ ليتمكّن من إنجاز هذه المهمّة التوضيحيّة. يتبيّن أنّ هذه اللغة العصيّة على كلّ تماسكٍ منتظم (وهو نتاج الذاتيّة المهيمنة)، هي ردٌّ رزينٌ على أوّليّة نداء الكون الدائمة. يحمل هذا الردّ الكونَ إلى القول ويوصله إليه. إضافة إلى ذلك، تحتضن اللغة ما يقوم في بسيط القول. وبالتالي، فإنّها تتيح للإنسان الناطق استعادة قربٍ ما في المدى. أثناء ذلك، تشيّد اللغة عالمًا حيث يستطيع الإنسان أن يشعر أنّه في بيته، وحيث كلّ شيء يشغل مكانه.

تستطيع اللغة أن تضطلع بكلّ هذه المهام بفضل دعوتها إلى أن تكون «مسكن الكون»، وليس نتيجة الجهود التي يبذلها الإنسان. لا يمكن للغة أن تضطلع بهذه المهمّة الجديدة في كنف الفكر التمثّليّ السائد، «مستظلّةً وساعة

= يستطيع إذّاك الحضور أن ينبثق من الغياب: «إنّ ما هو أصليّ هو انتشالٌ انطلاقًا من العدم الأنطولوجي، أي من التواري المدرج في الانبساط عينه العائد إلى التفتّح أو إلى الإقبال». انظر: R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir* (Paris: Seuil, 1982), p. 171.

(31) انظر: Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, eds., *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt: Klostermann, 1988).

الفكر الهيغليّ»[32]. علينا بالتالي إرساء عهدٍ جديدٍ يتعيّن فيه التخلّي نهائيًّا عن سياقٍ نردّ فيه ردًّا نهائيًّا على الأسئلة، كما عن نظامٍ كلّيٍّ نسقيّ يهدف إلى الإحاطة الشاملة بكلّ ما هو قائمٌ، وعن ذاتيّةٍ تسلّحت باللّوغوس واستخدمته كأداة، فأتاح لها التموضع في وسط العالم والهيمنة عليه من طريق تمثّله. إنّ الفكر المستقبليّ مدعوٌّ إلى اعتماد «طريقةٍ في التفكّر جديدة قطعًا»، وإلى استعادة الفاقة التي تسم ماهيّة هذا الفكر، جامعًا اللغة في سبيل «قولٍ» بسيط.

بوسعنا القول في الختام إنّ الرسالة تزوّدنا بخلاصةٍ تضيء الأنثروبولوجيا الأُنطولوجيّة التي ينادي بها هايدغر. وفيها يتبدّى الإنسان بالنظر إلى علاقته الحصريّة بالكون. وبالتالي، إذا كان هايدغر يهتمّ للإنسان، فمردّ ذلك وحسب إلى الحقّ الحصريّ الذي يمتلكه هذا الأخير. وهو الحقّ الذي يؤهّله للإفساح في المجال أمام تأتّي الكون والسؤال عنه. في الإنسان وحده تنبسط بالتالي الطريقة التي يتيح لنا الكون بموجبها أن نسائله فيكشف حقيقته. وعليه، لن يعود بالإمكان، بحسب هايدغر، اقتصار إنسانيّة الإنسان على التأمّل في هذا القطاع او ذاك من الكائن. ذلك لأنّ هذه الإنسانيّة هي معنيّة في الصميم بكلّيّة الكون، وهي الكلّيّة التي تجاور العدم. إلاّ أنّه عدمٌ يخصّص مدىً يتيح انكشافه. وأخيرًا تتجلّى، في انفتاح هذا المدى، الملامح التي تمهّد لرسم هويّة الموجود الإنسانيّ.

---

(32) انظر: Martin Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA; 32 (Frankfurt: Klostermann, 1973), und *Hegel. 1. Die Negativität. 2. Erläuterungen der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (Frankfurt: Klostermann, 1995).

الفصل الثالث

مآزق الأنثروبولوجيا الهايدغريّة ونوافذها

غنيٌّ عن القول إنّ الأنثروبولوجيا الهايدغريّة مرتبطة ارتباطًا حتميًّا بالإرث الإغريقيّ السابق لسقراط. قد تبدو مفردة الأنثروبولوجيا عينها غير مؤاتية[1]. غير أنّ قصد هايدغر الأوّل يبقى توجّهه القويّ نحو إعادة إدراج الإنسان في ديناميّة الكون. حسبنا أن نستعيد ردّ فعل هايدغر إزاء الحداثة، من دون وجوب القيام بجدولة مختلف العناصر التي كان لها الأثر الحاسم فيها، وهو الردّ الذي يملي شروطه على إعادة النظر في مجمل الرؤية الأنثروبولوجيّة الموروثة عن عصر الأنوار. إذا صحّ التعبير، يجد الإنسان نفسه، بحسب هايدغر، نقيض الإنسان الذي خلّفته الحداثة، أي إنسان السيادة العقلانيّة والهيمنة التقنيّة[2]. لم يعد علينا قولبة هويّة الموجود الإنسانيّ باعتبارها صلصالاً ليّنًا، بل بما كانت الحيّز الذي يتأتّى فيه الاستدعاء الذي يعتزم اعتبار ما ينبسط في المجال الذي يخرج فيه الإنسان من ذاته.

إلا أنّه قد لا يحسن بهايدغر، في مسعاه إلى إعادة تناول إنسانيّة الإنسان بالتفكّر، التنكّر لما هو إنسانيّ بالذات في الإنسان، أي التنكّر لرغبته في الانفتاح

---

(1) راجع الفصل الرابع من القسم الأوّل الذي استعرضنا فيه استخدام مفردة الأنثروبولوجيا في ضوء القصد الأساسيّ للأنطولوجيا عند هايدغر.

(2) لقد أُوكِلَ إلى الإنسان الهايدغريّ، بما كان حارس العدم، المهمّة التي تقضي برعاية انحسار الكون، وعُهِدَ إليه صون هذا الانحسار، لأنّ الحقيقة هي تحديدًا تحفّظٌ وإمساكٌ وحذرٌ: «إنّ الحقيقة هي لاحقيقة بالقَدْر الذي ينتمي فيه إليها المجال الذي يتأتّى منه ما لم ينفتح، اي ما يتّصف بالحذر». انظر: Martin Heidegger, «L'origine de l'oeuvre d'art,» dans: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 63.

على نفسه وعلى الكون. والحال أنّ نقطة الضعف تكمن ههنا. لأنّه إذا كانت الرغبة الأُنطولوجيّة راسخة في عمق الكائن البشريّ، فذلك لأنّ ذاتيّة الإنسان مدعوّة بالطبع إلى الاستغراق في التأمّل الأُنطولوجيّ. لكن أويجدر بهذا التأمّل أن يضيع بالضرورة في الاغتراب والاستلاب[3]؟ بالمقابل، هل ثمّة طريق آخر من شأنه أن يفضي بالفكر إلى ضفّة المساءلة المجدية؟ هل ينبغي إذًا التمييز بين نمطين من النّزعة الإنسانيّة والعقلانيّة، عوضًا عن تجريم كلّ شكل من أشكال النّزعة الإنسانيّة والتشهير بكلّ عقلانيّة تنضوي تحت لوائها؟

إنّ الغاية من هذا الفصل هي تقييم الأنثروبولوجيا الهايدغريّة في ضوء هذا التمييز واستنادًا إلى ما يستلزمه الترابط والمعنى اللذان يقتضيهما كلّ خطاب عقلانيّ فلسفيّ مسؤول. الواقع أنّ الخطاب الفلسفيّ، على الرغم من سمته «الأُنطولوجيّة»، لا يمكن أن يكون صحيحًا من الناحية العقلانيّة وقابلاً لنقله إلى الآخرين نقلاً عقلانيًّا إلا إذا استطاع تقديم الدليل على ترابطه الواضح الذي لا يعتريه أيّ غموض. على اللغة الفلسفيّة أن تلتزم قواعد الوضوح المفهوميّ وأن تكون أمينة للواقع، وذلك حتّى في جانبها «الصوفيّ». يوشك هايدغر أن يسفّه كلّ صلاحيّة معرفيّة ويجازف بكلّ شكلٍ من أشكال العقلانيّة، بذريعة أنّه يعتزم جعل ما لا يُقال يُقال في انبساط الكون انبساطًا تاريخيًّا.

1. العائق الاصطلاحيّ

تتلوّن المصطلحات التي وردت عند هايدغر في الرسالة بألوانِ نَزْعةٍ روحانيّةٍ محيّرة، مثلها كمثل تلك التي يعتمدها هايدغر، على كلّ حال، في

---

(3) تكاد الدرب التي عرضها هايدغر تندرج في مسرى صوفيّ: «تبدو الإقامة الأكثر قربًا والأكثر حظوةً (...)، والأكثر ألفةً والأكثر توافقًا مع الطبيعة كما لو كانت الأكثر بعدًا وأكثر ما تكون غير قابلة للتملّك. المفروض العزوف عن الشعور العفويّ بأنّنا ننزل في بيتنا، وارتضاء المنفى والإقامة في الغربة، على رجاء استعادة القرب الملغز لما كان بعيدًا عنّا ممّا ألفناه». انظر: M. Haar, «La Demeure et l'exil: Hölderlin et Saint-John Perse,» dans: *Les Symboles du lieu. L'habitation de l'homme* (Paris: L'Herne, 1983), p. 25.

في سياقٍ تفاؤليّ، يبدو أنّ جان غريش يضفي على التآتي التملّكيّ معنىً خلاصيًّا يطبع الأُنطولوجيا «بطابع أخرويّ: «لذا فإنّ التوافق الذي يمهّد لكلّ تاريخ يتجاوز هؤلاء وأولئك وينتمي إلى بنية أخرى ألا وهي المقدّس، بما كان هذا المقدّس أحد أسماء التآتي التملّكيّ (*Ereignis*)». انظر: J. Greisch, *La Parole heureuse* (Paris: Beauchesne, 1987), p. 334.

كتاباته الأخرى. يبدو هذا الأمر بيّنًا في أعمال هايدغر إلى حدٍ قد تكون فيه مناقشته عديمة الفائدة. إلاّ أنّ ما يبدو أوّليًّا، بالنظر إلى هذه المصطلحات الأنثروبولوجيّة، هو التمكّن من الانطلاق من مرجعيّة يشعر معها الإنسان الذي تتوجّه إليه هذه الرسالة بأنّه معنيٌّ تلقائيًا. إلا أنّه يبدو أنّ مفهوم الكون هو أكثر ما يتمّ استخدامه وأقلّ ما يتمّ تفسيره في آنٍ معًا. عندها، ثمّة ضرورات تفضي إلى هيرمينوطيقا التفكيك عند هايدغر[4]، وهي هيرمينوطيقا المساءلة الراديكاليّة التي أنشأها هايدغر وواظب على استخدامها منذ الكتابات الأولى. إنّ التحليل النقديّ الذي يتناول العبارة والأسلوب المعتمدَين في الرسالة يظهر قصورًا وثغراتٍ توشك أن تعيق إدراك محتواها.

تزيد العبارات العديدة المكرورة من حجم محتوى الرسالة الأوّليّ[5]. يستعيد هايدغر الفكرة عينها بأسلوب فضفاضٍ يزخر بصورٍ برّاقةٍ. كما لو كان يجترّ السؤال نفسه بغية إيصاله خاليًا من أيّ تحجّر. إلا أنّ هذا الأسلوب الكتابيّ يجعل ارتقاء الاستدلال متقطّعًا. أضف أنّه يجزّئ أحديّة المنطق في الرسالة إلى منطوقات لا تحصى ترتبط بعضها ببعض بواسطة جمل انتقاليّة، غالبًا ما تكون استفهاميّة وقريبة من فنّ استيلاد الأفكار عند سقراط.

يزيد من وقع هذه العبارات المكرورة[6] تواتر بعض الاستطرادات التي

---

(4) يعتبر هايدغر التفكيك بمنزلة نقدٍ «للأنطولوجيا الهرمة» عند الإغريق، في معرض رسالةٍ وجّهها إلى كارل ياسبرز بتاريخ 27 حزيران/ يونيو 1922. انظر: Martin Heidgger und Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963* (Frankfurt: Klostermann, 1990), p. 27.

(5) غالبًا ما يستعيد هايدغر بالأسلوب نفسه هذه الأفكار المطروحة في الرسالة في الصفحات الآتية: إنّ الوجود الخاصّ بالموجود الإنسانيّ هو البنية التي تُخرِج الإنسان من ذاته ليقيم بجوار الكون (ص 57، 61، 75، 81، 95، 111، 119، 131، 133، 155، 163)، يطالب الكون بالإنسان (ص 43، 57، 73، 155، 169)، يُعتبر الإنسان بمثابة حيوانٍ ناطقٍ (*animal rationale* في اللاتينيّة) (ص 53، 65، 83، 107)، لا تطرح الميتافيزيقا مسألة الاختلاف بين الكون والكائن (ص 53، 79، 82، 101)، على الإنسان أن يرعى حقيقة الكون (ص 77، 85، 109، 115، 119، 139، 145، 155، 161)، اللغة مسكن الكون (ص 85، 113، 155، 163)، لا يتجاوز الفكرُ الميتافيزيقا حين يتغلّب عليها (ص 71، 91، 139)، نسيان الكون في الفكر الميتافيزيقيّ (ص 31، 51، 81، 85، 101)، عدم جدوى مفردة «النّزعة الإنسانيّة» (ص 35، 85، 117، 119).

(6) ترتسم هذه الاستطرادات في المفاصل الآتية للرسالة: التذكير بمساوئ الإعلان الدعائيّ (ص =

تبدو مكلّفة القيام بوظيفة محدّدة، والتي يُكثر منها هايدغر بغية توطيد العلاقة بين القضايا المتباينة التي ظهرت إلى العلن في الرسالة. إنّه يعتزم أيضًا إحباط كلّ استراتيجيا قد تستلهم النموذج الخاصّ بالعقلانيّة الاحتسابيّة التي تستحيل بموجبها الإحساساتُ موضوعاتٍ (objectivante). إلا أنّ هذه الاستطرادات عينها توشك أن تخلّ بالتوازن المطلوب في استعراض الأفكار. ما نعيبه عليها هو دفع التفكّر إلى سلوك دروبٍ مسدودة تجعل الوقوف على خطاب هايدغر مهمّة صعبة وخطرة بقَدْر ما هي محيّرة.

من الصعوبة بمكان النفاذ إلى فكر هايدغر، نظرًا إلى المعجم الذي اعتمده. إنّنا نتثبّت من هذا الأمر إن استعرضنا هذه الرسالة أو القسم الأكبر من كتاباته. يتفاقم الغموض الذي يلفّ النصّ الهايدغريّ من جرّاء استخدام مفردة «الكون» استخدامًا زاخرًا بالمعاني والدلالات ومغاليًا، لا بل استخدامًا نبويًّا. والأمر سيّان بالنسبة إلى بعض المفردات الأخرى التي لا غنى عنها للوقوف على التفكّر في الكون. تشير مجموعة من الأقوال المنتقاة[7] إلى اتّساع هذه اللغة الرمزيّة التي تظهر في وجوه عدّة وتتسلّح بقوّة إيحاء مهولة. سيظلّ هذا التعبير الفلسفيّ يبرّر التأويلات العديدة التي قد يثيرها النصّ الهايدغريّ، بالقَدْر الذي يبدو فيه هايدغر كأنّه رضخ لسهولة الكتابة، وجازف باستخدام صيغٍ شعريّةٍ تصدم أكثر ممّا توضح[8].

= 38)، والإشارة إلى انحرافات المذهب البيولوجيّ والفيزيولوجيا (ص 59)، والتذكير بغياب الوطن (ص 97) وبإمكان تجلّي الآلهة في سياق التحليل الذي يتناول البنى الأنطولوجيّة العائدة إلى الوجود البشريّ (ص 135)، وإدراج تأمّل متعرّج بعض الشيء يتناول فيه هايدغر العدم وعلاقته بالكون (ص 157).

(7) من بين هذه الأقوال: «اللغة مسكن الكون»، «إنّ رعاية المفكّرين هي إتمام قدرة الكون على الانكشاف» (ص 27)، «على الإنسان أن يتدرّب على الإقامة في ما لا يحمل اسمًا» (ص 43)، «فيما لو كان الكائن الحيّ هو أقرب المقرّبين» (ص 63)، «اللغة هي إقبال الكون ذاته إقبالاً مضيئًا وخفيًّا في آنٍ واحد» (ص 65)، «هذا الكون الذي يقوم قَدَره على الرصد» (ص 67)، «لكنّ ما هو أقرب من الأقرب، وما هو أيضًا أبعد ممّا هو أبعد منه، بالنسبة إلى الفكر الأليف، هو الدنو بالذات: حقيقة الكون» (ص 81)، «لنظلّ (...) نسعى كمسافرين إلى بلوغ جوار الكون» (ص 115).

(8) بوسعنا التنويه، على سبيل المثال، بالطريقة التي يربط بموجبها هايدغر الكلمة بالقول. وما هذا القول إلاّ تكرارٌ لما وصلنا من قول الكون: «تغدو بالتالي الكلمة العائدة إلى قولٍ مماثلٍ قولاً جديدًا، أي شعرًا. إنّ هذا القول الذي أفشى سرًّا يصون قول الكون، بما كان هذا القول الأخير لا يفشي سرًّا في الجوهر». انظر: Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 73.

بوسعنا أيضًا سحب بعض هذه الاعتبارات التقنيّة التي تعود إلى الرسالة على كتابات هايدغر الأخرى. ذلك لأنّ لغة هايدغر التي يقول بعضهم إنّها مشوّهة، تبقى عصيّة على كلّ استعادة عقلانيّة. في الوقت الذي ينقاد فيه هايدغر بفكره لانزلاقات اللغة الشعريّة[9]، فإنّه يبدو راغبًا في التفلّت من كلّ رقابة ومن كلّ مطالبة. إنّ العديد من المفردات والصيغ التي تحتمل معنيين، أو حتّى ثلاثة، تودي بالأسلوب الهايدغريّ إلى الانزلاق في المنحدر الخطر العائد إلى ما هو اعتباطيّ، بدليل أنّ الأنثروبولوجيا عند هايدغر، إن صحّ لنا إطلاق هذه الصفة على رؤيته للإنسان، تجد نفسها في مأزقٍ من جرّاء اعتماده اصطلاحات مبهمة وملتبسة نعجز عن إيضاحها. ويبقى السؤال هو هو في أن نتبيّن إن كانت الأُنطولوجيا الجديدة تقتضي حتمًا اهتزازًا مماثلاً. عوضًا عن قيام هايدغر باستخراج الأفكار والمفاهيم ممّا يغلّفها، فإنّ عمليّة الحفر التي بدأها توشك أن تلفّ هذه المفاهيم وتلك الأفكار بمزيدٍ من الغموض. وعليه، يوشك هذا الغموض أن يخلّف أثرًا قويًّا في ملامح الإنسان الجديدة التي طالما اقتضاها التفكّر في الكون.

2. الخطوط الغامضة لملامح الإنسان الجديدة

يعتزم الفكر الجديد الذي يتناول الكون اعتماد طريقةٍ جديدةٍ في الإنصات للكون، وهي الطريقة التي ستخوّل الإنسان استعادة كرامته بما كان «راعي الكون». عندها، تغدو المساءلة الأساسيّة للكون النصيب الأوفر لهذا الكائن البشريّ الذي يقوم قدَرُه على الإقامة في العالم إقامةً شعريّةً[10]. لكن ماذا يحلّ

(9) وحدها اللغة الشعريّة قادرة على إيفاء حقيقة الكون ما تقتضيه. على الفكر نفسه أن يغدو شعريًّا لكي يتمكّن من الإقامة بجوار هذه الحقيقة بصفته حارس الكون: «الإنشاد والتفكّر هما جذعا الفعل الشعريّ المتجاوران. إنّهما يولدان من الكون ويرتقيان إلى حقيقته». انظر: Martin Heidegger, «L'expérience de la pensée,» dans: *Questions III et IV* (Paris: Gallimard, 1976), p. 159.

(10) يرى هايدغر أنّ الإقامة الفعليّة لا تمتّ بأيّ صلةٍ إلى السيرورة الرتيبة للماجريات اليوميّة: «إنّ الإنسان، بما له من أفضالٍ عديدةٍ، إنّما يسكن شعريًّا هذه الأرض». انظر: Heidegger: *Approche de Hölderlin*, p. 41, und *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, p. 36.

تتمّ هذه الإقامة ويعتمد هايدغر بالتالي مفردة الهجرة للتعبير عنها: «إلا أنّ هذه الهجرة تبقى أساسيّة في كلّ الأحوال بالنسبة إلى كلّ مَن يقيم بين السماء والأرض، وبين الولادة والموت، وبين الفرح =

إذّاك بالعقل وبالعقلانيّة؟ وإلامَ ينبغي أن تؤول قوّة التمثّل الخلاّقة؟ أويجدر بنا، إن صحّ التعبير، أن نطرح جانبًا هذه القدرة التخيّليّة الملازمة للوعي؟ أم قد يكون من الأنسب تحويل هذه القدرة وفقًا للمهمّة التي لا مثيل لها، والتي لا ينفكّ الكون يكلّفها بها تكليفًا خفرًا؟ من المفترض، إن أعدنا قراءة محتوى الرسالة قراءة أخيرة، أن نقيّم أهمّيّة النقد الهايدغريّ للنّزعة الإنسانيّة من طريق تبيّن الحدود التي يقف عندها والوعود التي يقطعها.

في الواقع، يؤكّد هايدغر أنّ كلّ تصوّر للفيزياء وللثقافة وللتقنية يقابله على التالي ما هو مجاوزٌ للفيزياء (أي الميتافيزيقا) وللثقافة وللتقنية[11]. يتمّ التقابل بموجب الاتّحاد الذي يجمع الكائن بالحضارة بكلّيّتها جمعًا لا تنفصم عراه. بكلام آخر، إنّه يتمّ بموجب إدراج الكائن في كثافة التاريخ. والحال أنّ هذه الرؤية ملازمة لثنائيٍّ ذي فرعين، وهو الثنائي الذي يفصل بين الكائن الذي في متناولنا والكون الذي لم نتناوله بعد بالتفكّر. إنّه في متناولنا بحسب الأشكال المتتالية التي اتّخذها والتي صاغت حضارتنا. أمّا في ما يخصّ الكون الذي لم نتناوله بعد بالتفكّر، فإن احتجابه المقدّر يمهّد من بعيد لتجلّيه الذي لا يسعنا التنبّؤ بحدوثه.

إلاّ أنّ ذلك يوشك أن يوقع الفكر البشريّ في مأزقٍ يُضعفه. لأنّه على الرغم من الأثر الحاسم الذي خلّفته المقاربة الهايدغريّة، لن يكون علينا العزوف عن المبادرة إلى إجراء مصالحة، وهي المبادرة التي ستخوّلنا التغلّب على هذا التعارض من طريق إعادة قراءة التاريخ قراءةً مختلفةً، كما من طريق إعادة تقييم العلاقة التي أقمناها بين الطبيعة والثقافة: «في الواقع، ما إن نجهد في الوقوف على القيمة المحتملة للتطوّرات التاريخيّة وفي إعادة تقويم حضور

= والوجع، وبين العمل والقول. يغدو العالم وقتذاك الدار التي يقيم فيها الفانون، فيما لو اعتبرنا هذا الفاصل المتعدّد عالمًا». انظر: Heidegger, «Hebel,» dans: *Questions III et IV*, p. 51.

(11) قد يكون مفيدًا أن نتفحّص الطريقة التي يعتمدها هايدغر في تحليل العلاقة التي تقيمها الميتافيزيقا الغربيّة بالعلم الحديث وفي تعليلها، في سياق الإصدار الأخير للجزء 76 من الأعمال الكاملة. انظر: Martin Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, GA; 76 (Frankfurt: Klostermann, 2009).

القول ومسؤوليّته في إدارة الطبيعة حتّى يذهب بنا الأمر حتمًا إلى تناول الكائن من منظورٍ مختلفٍ: ليس هذا الكائن هو من يحجب الكون من دون شكّ، قد يكون أيضًا هو الذي يُظهره، فيما قد يحدث أن لا يُقبل الكون البتّة، إن سلّمنا قبْليًّا بانفصاله المطلق عنه»[12]. ينتج أنّ كلّ احتجاب للكون ليس ضارًّا في ذاته، أي بمعزلٍ عن استخدامه. يتبدّى الكائن بالتالي على أنّه الحيّز التاريخيّ الأوحد والممكن لتأتّي الكون. وعليه، قد لا يحسن بنا الاعتراض على مكانته بحجّة أنّه يهدّد تجلّي حقيقة الكون تجلّيًا كاملاً، وهو التجلّي الذي ينبغي أن يرتضي هذا التناهي وهذه التصوّرات التي يقتضيها حتمًا.

يشير هايدغر في رسالته[13] إلى أنّه ينبغي للفكر، في عصر الأنطولوجيا الأساسيّة، أن يحجم عن صياغة التصوّرات[14] وإطلاق الأحكام الجازمة، بل عليه أن يتدرّب على احتضان تأتّي حقيقة الكون في اللغة احتضانًا صامتًا. لكن هل بوسع الفكر أيضًا أن يتّخذ الآن هذا الموقف القاضي بالترقّب والإنصات؟ هل يكون بوسع الفكر الذي راكمَ الاكتسابات الهائلة في مختلف قطاعات العلوم الإنسانيّة، أن يخلي المكان لتجلّيات الكون التي لا يمكن التنبّؤ بحدوثها ولا التحكّم بها، من طريق التحصّن وراء صمتٍ مطبقٍ تحصّنًا لطيفًا؟ هل يكون الامتناع عن الكلام هو المخرج الأوحد الممكن من مآزق الخطاب العقلانيّ المرتبط هو نفسه بتناهي الوجود البشريّ؟

في الواقع، لا يوضح هايدغر بقَدْرٍ كافٍ نمط «المعارف» التي قد يترتّب على «الفكر» الجديد تحصيلها، كما لا يوضح شروط إمكانها ولا طرق الوصول إليها: «لكن أن نكون متنبّهين لملاءمة القول التفكّري لا يعني وحسب أنّه علينا كلّ مرّة أن نتفكّر في ما ينبغي قوله في الكون وفي الطريقة التي ينبغي بموجبها

---

(12) G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être* (Paris: Cerf, 1986), p. 124.

(13) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* p. 113.

(14) «أويحقّ لنا بالقَدْر عينه (...) الخروج من التمثّل، في غمرة المأساة التي يشهدها الكائن، بغية «التفكّر» في هذا التمثّل نفسه بالرجوع إلى الاختلاف الأنطولوجيّ؟ هل بوسع هايدغر التفكّر آخذًا في الاعتبار أساس الميتافيزيقا التي تسعى إلى إرساء الكائن بما كان حضورًا؟». انظر: J.-F. Mattéi, «Le Crépuscule de la philosophie,» *Les Études philosophiques* (1986), p. 50.

أن نقول في الكون ما نقوله. ويبقى أيضًا جوهريًا بالقَدْر عينه أن نتفكّر إذا (كذا) تسنّى لنا قول ما ينبغي أن نتفكّر فيه...»[15]. في السياق عينه، يشدّد هايدغر على الواقعة التي تقضي بأنّ «هذا التفكّر يقصر على الكون وحسب...». أضف أنّه يبيّن أنّه «لا جدوى من تفكّرٍ مماثل لا يسبّب أيّ نتيجة (...) إنّه يتيح للكون أن يكون»[16]. وبالتالي، يكاد تفكّرٌ في الكون لا يعبّر عن نفسه إلّا بنفسه أن يحصّل ما هو حاصل.

إذا لم يحمل هذا الفكر بالتالي أيّ شيء إلى الإنسان وإلى العالم، فلأنّه يكتفي بأن يقي نفسه من المغريات الملازمة للعقلانيّة البشريّة التي تنشط في هذا العالم. والحال، هذا العالم إنّما يسكنه البشر، وهم كائنات تسعى إلى تنمية قدرتهم الإدراكيّة. من شأن المغالاة في الشكلانيّة أن تلحق ضررًا بالإحاطة بالعالم وبالوجود. سيفضي الأمر بالتفكّر في الكون إلى التخلّي عن الكائن البشريّ الحيّ والمعذّب، من فرط اعتزامه بلوغ الصميم المتجرّد العائد إلى الواقع بكلّيّته: «تقوم الشكلانيّة التي تتناول البنى الأُنطولوجيّة للوجود البشريّ بإبعاد الوجود البشريّ اليوميّ إلى ما لا نهاية، إنّ الأصل في الزمن يقلّل على نحوٍ خفيٍّ من شأن الاندفاعة الصحيحة، تُدخل الوقائعيّة، ولو مرفوضة، خطأً فادحًا في قلب المشروع الذي يعدّه الموجود الإنسانيّ لمسيرته في الوجود»[17]. ذلك لأنّ الكائن البشريّ ليس بنيةً تتكوّن بمنأى عن مصادفات التاريخ. بل هو على نقيض ذلك الحيّز الذي تُصرف فيه التوتّرات الشديدة والملموسة الملازمة للحياة، وهي التوتّرات التي تبيّن الندوب المفتوحة الناتجة من حالات القصور التي عرفناها ووضعيّات الهشاشة التي اختبرناها.

ذلك لأنّ المحن البشريّة هي التي تفترض مسبقًا، في نهاية المطاف،

---

(15) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 171.

(16) المصدر نفسه، ص 155، و J. Taminiaux, «Poiesis et praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale,» dans: F. Volpi [et al], eds., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (Dordrecht: Kluwer, 1988), pp. 107-126.

في ما خصّ مسألة التصوّر الهايدغريّ لمفهوم الفعل ومسألة الحدود التي يقف عندها هذا التصوّر.

(17) M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme* (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), p. 14.

إحاطة كاملة تلائم طبيعة العالم[18]. فمن دون هذه الإحاطة، تغدو كلّ علاقة بالعالم باطلة. في البداية، كان الفكر الهايدغريّ يعتزم تخليص العصر الحديث من مساوئ العقلانيّة[19]. لكنّ هذا الفكر أصرّ على الاستمرار بحزمٍ في حالة عدم اليقين التي جعلته يستبق الأمور ويعتمد بديلاً تعويضيًّا، وهي التي قد تقابل بالأحرى حالة التردّد العائدة إلى الكون ذاته والسائدة في عصر الذرّة. في هذا السياق، لعلّ الإنسان لن يكون مسؤولاً عن غياب بديلٍ عقلانيّ. لأنّ الكون ذاته هو، في النهاية، الذي يأبى ربّما الانكشاف في قولٍ يسهل إدراكه.

في حين يتناول هايدغر العقلانيّة بالنقد ويعتبرها بمثابة مسخ خلّفته ميتافيزيقا تناست الكون[20]، فإنّه يوشك أن ينْزل به الحكم القاضي بإدانته إدانةً خطرة إلى حدٍّ تهدّد فيه بالإطاحة بكلّ عقلانيّة، «أخلاقيّة» كانت أم «حِجاجيّة»: «على النقد الذي يصيب العقلانيّة الميتافيزيقيّة أن ينطلق من عقلانيّة تعقب الميتافيزيقا، وهي عقلانيّة بالضبط لكونها تعقب الميتافيزيقا (...). ينبري هايدغر في كتاباته يحاجج بطريقةٍ أو بأخرى، وإن يكن ذلك بهدف مقاومة تنامي المحاججة المنطقيّة تناميًا غير سويٍّ. يستند هذا الاعتبار الضمنيّ ههنا لموارد الحجّة إلى ما قد ندعوه «العقلانيّة الحجاجيّة» البداهيّة بامتياز (...). قد لا يحسن بأيّ تشهيرٍ بالعقلانيّة أن يُعرض بسهولة عن السؤال الذي يبحث في ما يدفع إلى هذا النقد (أي «في ما يبعث عليه») وفي أسسه الحجاجيّة. هل بإمكاننا نقد العقل من دون سبب أو من دون أسباب؟ نظرًا إلى أنّ الناس لا

---

(18) إنّ السمة الملغزة أو الخفيّة للطبيعة لا تعرّض هذه الإحاطة للخطر، علمًا أنّ هايدغر يعتبر هذه الطبيعة بمثابة «تفتّح كلّ كائن وانحساره في حضوره وغيابه». على العكس تمامًا، إنّ هذه السمة العصيّة على الإدراك العقلانيّ لا تني تحرّك رغبة الإنسان المشروعة في الوقوف على الطبيعة وتعزّز فيه فضيلة التواضع المعرفيّ. انظر: Heidegger, «Hebel,» dans: *Questions III et IV*, p. 58.

(19) انظر: Martin Heidegger, *Seminare.I. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophischen Denken*, GA; 88 (Frankfurt: Klostermann, 2008).

(20) في سياق المحاضرات التي ألقاها هايدغر في جامعة فريبورغ (1919-1923)، كانت الرؤية الفينومينولوجيّة ذاتها قد اتُّهمت بالتواطؤ النظريّ بحيث يكاد الانزلاق إلى تناول الأمور بعد تحويلها إلى موضوعات (thématisation) أن يعرّض الفكر للتنظير العقلانيّ الخالص. انظر: Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA; 56-57 (Frankfurt: Klostermann, 1987), p. 111.

يجافون استخدام عقولهم إلى هذا الحدّ»[21]. من الواضح أنّه لا يمكن البتّة للنقد الهايدغريّ للعقلانيّة أن يتخلّى عن أيّ رجوعٍ إلى العقل.

لم يزل يتعذّر علينا استنفاد الميتافيزيقا الغربيّة، على الرغم من نزوعها أحيانًا إلى اعتبار إنسانيّة الإنسان (*humanitas*) العائدة إلى الإنسان الإنسانيّ (*homo humanus*) مماثلة لهذه العقلانيّة، الرهيفة بامتياز والخالية من أيّ ظنٍّ يطعن في صوابيّتها وفي معادلتها. لأنّ إنسانيّة الإنسان لا تقصر على أدائه العقلانيّ. إلا أنّ هذا الأداء يبقى الشرط الذي لا بدّ منه للإحاطة بهويّة الإنسان. وبالتالي، لا يجدر بنا البتّة الإعراض عن استخدام العقل استخدامًا معيّنًا، مخافة الوقوع في شرك اللاعقلانيّة التي لا تُطاق على الإطلاق. وهو الاستخدام الذي يعتزم تغليب قضيّة الفكر بما كان هذا الأخير بنيةً ضروريّةً لكلّ خطابٍ حجاجيٍّ تخوّلنا تمييز الخطأ من الصواب، ومعيارًا نعتمده في تبيّن الأصالة الأخلاقيّة.

الواقع أنّ الفكر البشريّ قادرٌ على رفع التحدّي المتمثّل بالاستدعاء الأُنطولوجيّ. إنّ الامتداد الوسيع لأدائه يؤهّله إلى حدٍّ ما لبلوغ مختلف أشكال الانكشاف التي ما ينفكّ الكون يتّخذها. ليس الإحصاء الاحتسابيّ وتصنيف الواقع باعتماد المقولات هما حقلي التنقيب الوحيدَين[22]. وبالتالي، ينعقد السؤال حول معرفة هل نستطيع فصل الفكر البشريّ عن كلّ عمليّة تصديق. إنّ إيثار أعمال اللوغوس السابق لسقراط والقاضية بالإمساك عن الكلام قد لا يفترض به إبطال الرجوع إلى عقلانيّة منهمّة بالذات بالكشف عن حقيقة الكون. لذا بوسعنا أن نتساءل كيف يتوصّل هايدغر إلى تعليل إيثاره لوغوسًا أكثر تشدّدًا من اللوغوس المعمول به في العلم وفي الفلسفة: «كيف لهايدغر أن يحيط

---

(21) J. Grondin, «La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger,» *Revue de métaphysique et de morale*, no. 93 (1988), pp. 23-24.

(22) إذا كان هايدغر يعتبر أنّ «الجمال هو نمطٌ تُقبِل بموجبه الحقيقة»، فإنّه يحقّ لنا شرعًا التفكّر تفكّرًا جادًّا ومسؤولاً في معنى هذا التفتّح وأثره الحاسم. من شأن تفكّرٍ مماثل أن يقترن بنمطٍ في التأمّل يراعي التحفّظ الملازم لحقيقة الكون، إلا أنّ بإمكانه أيضًا أن يبدي حكمًا يتّسم بالتبصّر النقديّ إزاء أنماط التفتّح والانخراط في الحياة اليوميّة البشريّة المشتركة. انظر: Martin Heidegger, «L'origine de l'oeuvre d'art,» dans: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 62.

بهذا الأمر؟ كيف له أن يجاهر به في الوقت الذي يتطلّع فيه إلى بلوغ الحقيقة؟ بل كيف له أن يعلّله؟»[23]. ذلك لأنّه بمجرّد التشهير، من طريق اللغة، بقبضة الميتافيزيقا، وبمجرّد الدفاع، من طريق اللغة أيضًا، عن استحداث مقاربة أخرى للكون، فإنّ شكلًا من العقلانيّة ينمّ عنهما، وهي عقلانيّة طموحةٌ وعازمةٌ على قدْر طموح العقلانيّة وعزمها في نطاق الميتافيزيقا القائمة على التمثّل.

إذا كان الفكر التمثّليّ يلحق الأذى بمكانة الكون، فلن يكون من المناسب الاستغناء عنه جملةً وتفصيلاً. ذلك لأنّ التمثّل هو النمط العقليّ الذي يتيح للإنسان أن يقارب واقعه، بمعنى أن يخرج من ذاته خروجًا فعليًّا قاصدًا العالم. إلا أنّ بإمكان هذا الانفتاح على العالم أن يتمّ بطرقٍ شتّى. لا يخطئ بول ريكور البتّة حين يتناول بالنقد النّزعة الحصريّة عند هايدغر: «إنّ النُزوع الآني إلى إدراج الفكر الغربيّ بكليته في الخليط الوسيع الذي تكوّن انطلاقًا من مفردة التمثّل يستدعي الملاحظات عينها. يغيب عن بالنا أنّ المفردات نفسها لا تنفكّ تتكرّر في الفلسفة وتتّخذ كلّ مرّة معنىً جديدًا يُضفيه عليها تعدّد المعنى السياقيّ»[24]. الحقّ أنّ ريكور يروّج لخطابٍ في الكون يتخلّى فيه عن شكلٍ

---

(23) K. O. Apel, «Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison,» *Le Débat*, no. 49 (mars-avril 1988), p. 145.

انظر أيضاً: K. O. Apel, *Transformation der Philosophie* (Germany: Suhrkamp, 1973), vol. 1.

(24) يواصل ريكور نقده «لما يتطلّع إلى بلوغه هايدغر» مستخدمًا التعابير الآتية: «إنّ الثمن الذي يدفعه هايدغر لقاء ما يتطلّع إلى بلوغه ههنا هو الالتباس الكبير الملازم للأعمال الأخيرة، وهي الأعمال التي يتنازعها منطقان: منطق توافقها مع الفكر النظريّ ومنطق قطيعتها مع الميتافيزيقا. يندرج التأتّي التملّكي والجود الكونيّ وفق المنطق الأوّل في خانة فكرٍ هو في صدد تصويب نفسه من دون انقطاع، فلا يني يسعى وراء قولٍ أكثر ملاءمةً من القول العادي، أي وراء قولٍ ربّما يشير إلى الكون ويتيح له أن يكون، وأخيرًا وراء فكرٍ لا يتخلّى البتّة عن الخطاب. أمّا المنطق الثاني، فإنّه يُفضي إلى سلسلة من الشطب والإلغاء تدفع بالفكر إلى الفراغ وتعيده إلى حالة التعمية والحذلقة اللفظيّة وتودي بالألاعيب الاشتقاقيّة إلى التضليل المرافق «للمعنى الأوّليّ». يدعو هذا المنطق الثاني، أكثر من أيّ أمرٍ آخر، إلى تحرير الخطاب من وضعيّته بما كان منطوقًا، غافلاً عمّا نادى به هيغل في ما يخصّ المنطوق النظريّ الذي هو أيضًا منطوقٌ. وعليه، فإنّ هذه الفلسفة تعيد الحياة إلى الإغواء الملازم لما لا يُلفظ ولما لا يُعبّر عنه، كما أنّها تعيدنا إلى حالة اليأس من اللغة، وهي حالةٌ قريبة من تلك التي وصفها فيتغنشتاين (Wittgenstein) في المنطوق ما قبل الأخير الذي ورد في المبحث المنطقيّ والفلسفيّ (Tractatus logico-philosophicus).

انظر: Paul Ricœur, *La Métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), p. 396.

من أشكال «التمثّل»، مثله كمثل الذي شهّر به هايدغر. إلا أنّه يرى أنّ تكوّن دلالات إضافيّة ترافق المعنى، في صلب المفردة عينها، يتيح للفكر أن يلامس قولًا سرديًّا في الكون، بدلًا من أن يصبّ في خانة اللغة الحصريّة العائدة إلى الميتافيزيقا. وهو قولٌ مختلفٌ، لكنّه وثيق الصلة بالكون بقدْر ما يُغنيه، ولعلّه أيضًا «يشير إليه» و «يتيح له أن يكون».

يشير كلّ ما ورد سابقًا إلى السمة الإشكاليّة للأنثروبولوجيا الأُنطولوجيّة. بالطبع، يقوم المشروع «الأُنطولوجي» في النهاية عند هايدغر على استحداث هويّة جديدة للكائن البشريّ. ذلك لأنّ المقصود بالنسبة إليه هو القطع نهائيًّا مع مجمل التحديدات ذات النّزْعة الإنسانيّة والجوهرانيّة التي تتناول إنسانيّة الإنسان. وهي التحديدات التي سبقت ظهور فكر هايدغر بالذات، أو التي سبقت بالأحرى ظهور التفكّر في الكون، حيث يبادر الكون عينه إلى تدشين الحقبة الغروبيّة. وعليه، يعلن هايدغر صراحةً موقفه المناهض للنّزْعة الإنسانيّة.

إلا أنّ هذا الموقف الراديكاليّ يستدعي إبداء بعض الملاحظات الاستفهاميّة. إلامَ يستند هايدغر ليعلن أنّ كلّ المقاربات التي تناولت الإنسان والتي صيغت في سياق تاريخ الفكر هي غير كافية ومجتزأة؟ حتّى لو سلّمنا باستناده إلى هيمنة التقنية الحديثة هيمنةً مريعةً بغية التشهير بفكرٍ ينتسب إلى هذه التقنية ويقيم معها صلات قربى، هل من المنصف بالتالي استخلاص رؤيةٍ إصلاحيّة ممّا هو سلبيّ ومغلوط، وهي الرؤية التي قد تتخلّص من الوليد (مكتسبات العلوم الإنسانيّة ووعودها) في الوقت الذي تتخلّص فيه من المياه التي استخدمت في استحمامه (الآثار التي «تقضي على إنسانيّة الإنسان» والتي تعود إلى العقلانيّة)؟ بكلامٍ آخر، كيف قد يكون للتحديد الجديد لماهيّة الإنسان، إذا ما رأينا إليها من زاوية كونها خروجًا من الذات، أي كما لو كانت بنيةً يخرج بموجبها الإنسان من ذاته إلى حقيقة الكون، كيف قد يكون لهذا التحديد الجديد أن يعوّض عن عدم كفاية التحديدات القديمة؟ بأيّ موجب

يكشف الإنسان ماهيّته، هو الذي «رماه الكون» واستدعاه لرعاية الحقيقة، أكثر ممّا تكشفها الذات المفكّرة أو الأنا الحرّة في الفكر الغربيّ؟[25].

فيما يعيد هايدغر تقويم النّزعة الإنسانيّة، فإنّه يدعو في الحقيقة الفكر إلى التخلّي عن الفكر الميتافيزيقيّ الذي ربّما كان قد اقترف خطأً جسيمًا حين عمد إلى تحديد إنسانيّة الإنسان بما كان معقلاً تنبسط فيه انبساطً شديدًا العقلانيّة التي أنتجتها الذات المفكّرة والتي حوّلت الإحساسات إلى موضوعات. الواقع أنّه يرى أنّ الإنسانيّة تلتمس هويّتها الحقّة بالقَدْر الذي تخرج فيه من ذاتها وتقيم في جوار الكون. وعليه، إنّ الوجود الذي كان على الإنسانيّة أن تبسط في وسطه ماهيّتها يقصر على «إقامةٍ يخرج فيها من ذاته إلى جوار الكون». والحال، ألا نُضعف في هذا السياق الوجودَ بما كان ذلك المعقل الإبداعيّ والمصهر الذي تجري فيه عمليّات التبادل؟ ألا نسيء ههنا فهم معنى هذا الوجود إساءةً خطيرةً حين نعتبره بالذات الحيّز المفضّل الذي تدور فيه حياة الإنسان؟ ألا نقع ههنا على إقرارٍ غير مبرّرٍ بالعجز لصالح انتظارٍ بليدٍ وحسب، وهو انتظارٌ يتّصف بالاحترام والإجلال إزاء ما يمارسه الكون من استبدادٍ «قيصريٍّ»؟ ألا نجازف ههنا بالفصل بين الكائن البشريّ وأيّ شكلٍ آخر من أشكال الكون؟ ألا نقع ههنا على شكلٍ من أشكال الاستحواز الأُنطولوجيّ الرافض لكلّ ما لا يمتّ بصلة إلى الكون؟

في السياق عينه، يوضح هايدغر أنّ ما يميّز الكون هو كونه «قوّة الجواز الساكنة»[26]، أي أن يكون له «سلطانٌ» على ماهيّة الإنسان. وهو الأمر الذي

---

(25) «ليس الإنسان خالق الكون - أو قل إنّه لم يعد خالقه (...)، تتميّز كينونة الإنسان بالإحاطة بالكون - والواقع أنّ هذه الإحاطة (...) تستنفد تلك الكينونة. (...) إنّ ارتقاء الإنسان إلى الحضور يحدّد كينونته، لكن من دون أن تتماهى هذه الكينونة مع ذلك الحضور (...) أضف أنّه إذا كان الإنسان سيّدًا في إضفاء الحضور على الكائن، فكيف لنا أن لا نستنتج بالتالي أنّه سيّد الحضور وأنّه هو الذي يجعله يظهر؟ لكن بالمقابل، إذا كان الإنسان لا يتمتّع بهذه السيادة أو لا يتمتّع بها كليًّا، فماذا عن مكانته الخاصّة في تدبير الحضور؟ كيف لتوسّط الإنسان (وما هذا التوسّط؟) أن يعدّل حصّته في الحضور أو يبلّغها، وأن يعدّل الطريقة التي ينخرط بموجبها في الحضور أو يبلّغها، وهو الذي قد يؤول إلى الكائنات بواسطة هذا الحضور لجعلهم يكونون على ما هم عليه؟». انظر: A. De Walhens, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne* (Paris: Nauwelaerts & Desclée de Brouwer, 1953), pp. 50-52.

(26) Heideggerr, *Lettre sur l'humanisme*, p. 37.

يعني صيانة هذه القوّة في ماهيّتها وإبقائها في عنصرها. والحال أنّ ماهيّة الإنسان تكمن في كونه ينصت إلى الكون، وهو الذي لا يطالب به، كما نتبيّن ذلك، إلا لإبقائه في هذه الماهيّة. ينتج من ذلك، كما سبق وتبيّناه، إضعاف ماهيّة الإنسان لمصلحة انكشاف الكون وحسب.

في الواقع، يبدو أنّ هذا الفكر الذي يتناول إنسانيّة الإنسان يوشك أن يعيقه الدور الفاسد التي يدرجه فيه هايدغر بالكامل بغية إنقاذه من سطوة الفكر التمثّليّ. ذلك لأنّ أحد أبعاد الإنسان الجوهريّة يتّضح اتّضاحًا خصوصيًّا في العلاقة التي لا ينفكّ الإنسان يقيمها مع مَن يغايره ويحيط به: «يبدو بالنسبة إلينا أنّ الفلسفة الهايدغريّة تتجاهل في الواقع مشكلة الآخر بما كان حقًّا آخر»[27]. بمواجهة ما تتطلّع الأنطولوجيا[28] إلى بلوغه من إحاطةٍ كلّيّةٍ، نلتمس البعد العائد إلى الآخر والذي يعصى على الردّ والاختزال. لعلّ الفكر الذي يتناول الكون غير قادر، من جرّاء خضوعه لسطوة «مركزيّة الأُنطولوجيا»، على الاعتراف بالآخر، أي على الإقرار بأولويّة العدالة وبتعالي هذا الآخر.

فيما يقع هايدغر تحت تأثير نيتشه الحاسم ويخصّه بالعديد من الأبحاث[29]،

---

(27) R. Guilead, *Être et liberté. Une* étude *sur le dernier Heidegger* (Paris: Nauwelaerts, 1964), p. 175.

فيما يقوم هايدغر بتحليل مفهوم الحقيقة (الفصل الجامعيّ الشتويّ 1925-1926)، فإنّه يفرغ من رسم ملامح مفهوم *Mitsein* (أي الكائن الذي يقيم علاقةً مع الآخر أو المعيّة)، وهو المفهوم الذي أثبته وفصّله في الكون والزمن. تقوم الثغرة الوحيدة التي فتحها هايدغر في هذه المحاضرة التمهيديّة على تحديد كينونة الآخر وعلى تمييزها من كينونة الشيء: «بالتأكيد، يختلف الكائن الذي يقيم علاقةً مع الآخر عن الكائن الذي يقيم علاقةً مع شيء معيّن، إنّ الآخر هو ذاته دازاين (*Dasein*)» (أي موجودٌ إنسانيٌّ). انظر: Martin Heidegger, *nach der Wahrheit Logik. Die Frage,* GA; 21 (Frankfurt: Klostermann, 1976), p. 235.

(28) انظر: Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* pp. 30-31.

(29) تقع الأعمال الكاملة في عشرة أجزاء وتتضمّن مجمل الأبحاث والمحاضرات والندوات التي خصّ بها هايدغر فيلسوف المذهب العدميّ (الأعمال الكاملة: 6.1، 6.2، 43، 44، 46، 47، 48، 50، 67، 87). تزامنَ التعمّق في فكر نيتشه مع الصدمات التي أحدثتها الحرب. في هذه الحقبة، دأب هايدغر في جامعة فريبورغ على مساءلة الأساس الأُنطولوجيّ للمذهب العدميّ الغربيّ في الأعمال التي دوّنها نيتشه.

فإنّه يبدي تعاطفًا لا يحدّه حدّ[30] حيال الفلاسفة الذين سبقوا سقراط. وفي الوقت الذي يعود فيه إلى حيث نشأت الميتافيزيقا[31]، وهو عودٌ قد لا يحسن به على كلّ حال أن يتمّ إلا في صلب الميتافيزيقا، فإنّ الفكر يرتبط عنده بالفكر المجزّأ العائد إلى هؤلاء المفكّرين الذين ظهروا إبّان بزوغ فجر الميتافيزيقا، كارتباطه بالأصل الذي آثره هذا الفكر وبمصدر وحيه الأكثر خصوبةً. ينمّ هذا الاختيار عن بعضٍ من الارتياب حيال الفلسفة التي أعقبت سقراط والتي ظهرت فيها «اللحظة التي عرف فيها الفكر الأوّليّ أفوله»[32]. الواقع أنّ هذا الموقف الذي اتّخذه هايدغر كما اتّخذه غالبيّة الفلاسفة والشعراء الذين ينسبون أنفسهم إلى الحقبة التي طلع فيها فجر الفكر البشريّ، يتّضح في غياب النّزعة الدوغمائيّة في الفلسفة كما في التكثيف الشديد للفكر اللذين طبعا النتاج الأدبيّ والمعرفيّ في الماضي الغابر. يتيح هذا الأمر بالمصادفة لهؤلاء الذين يسعون وراء ما لا يحمل اسمًا - وكان هايدغر أبرزهم - أن يهتمّوا اهتمامًا يكاد يكون حصريًّا بالرؤى القيّمة التي كانت حكرًا على الكتّاب الأوّلين. وهو الأمر الذي يعني أنّ الخصوبة التي ميّزت الفلاسفة الذين سبقوا سقراط والتي لم يتمّ استثمارها، كانت، بالنسبة إلى هايدغر، المجال الذي آثره للتعبير عن موهبته في الهيرمينوطيقا (أي علم التأويل) وفي الفيلولوجيا (أي فقه اللغة).

على الرغم من تشديد هايدغر، في رسالته، على أنّ الفكر عنده لا «يعتزم البتّة البحث في كلّ أمرٍ من البداية كما لا يعتزم الإعلان أنّ كلّ فلسفة سابقة هي باطلة»[33]، فإنّه يؤكّد مرارًا أنّ القول الذي وصلنا من بارمينيدس «لم يتمّ التفكّر فيه بعد لغاية اليوم بحيث نستطيع أن نقيس بالتالي مدى التطوّر الحاصل في الفلسفة»[34]. في سياقٍ آخر من الرسالة، يوضح هايدغر أنّه «بقيَ علينا أيضًا أن نتناول بالتفكّر، قبل أيّ أمر آخر، هذه العلاقة التي تقيمها ماهيّة الإنسان مع

(30) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* p. 35.

(31) J.-F. Mattéi, «Le crépuscule de la philosophie,» p. 49.

(32) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme,* p. 35.

(33) المصدر نفسه، ص 95.

(34) المصدر نفسه، ص 89.

حقيقة الكون والتي تتّصف بالخروج من الذات (...)، ذلك لأنّها بقيت لغاية اليوم مخفيّة في الفلسفة»[35]. ويرى في نهاية المطاف أنّه «بقيَ علينا أن نتفكّر في السبب الذي حال دون قيامنا البتّة بطرح السؤال حول هذا المصير الذي عرفه الكون كما علينا أن نتفكّر في السبب الذي جعلنا غير قادرين على تناول هذا السؤال بالتفكّر»[36]. تبدو هذه المساءلة ملازمة للغاية لمسعى هايدغر بحيث يغدو محالاً افتراضها المسبق عند غيره. بكلام آخر، كان ينبغي امتحان الكون على طريقة هايدغر لكي نتمكّن من طرح السؤال حول مصير الكون على هذا النحو.

يسعى هايدغر في الواقع، من خلال كلّ هذه الإثباتات، إلى الاستخفاف بمجمل ما حصّلته الفلسفات التي سبقت ومهّدت بالطبع بواسطته لتفتّح الفكر. إنّه يُخطرها بوجوب المثول أمام المحكمة العليا للكون نفسه بغية تبرئة ذمّتها من الجريمة التي لا تغتفر والتي كانت لتقترفها حين وقعت في التجربة الميتافيزيقيّة: «لا يسعني أن أتبيّن في هذا الاحتجاز لما سبق من تاريخ الفكر الغربيّ في وحدة الميتافيزيقا «الجامعة» سوى الدليل على روح الانتقام التي يدعو هذا الفكر بالمقابل إلى التخلّي عنها كما عن إرادة الاقتدار التي يبدو أنّها لا تنفصل عن هذه الروح. إنّ وحدة الميتافيزيقا «الجامعة» هي بنيانٌ أقامه الفكر الهايدغريّ في فترةٍ لاحقةٍ، وهي وحدةٌ وظّفها هايدغر ليبرّر بها الجهد الفكريّ الذي بذله هو بالذات كما ليبرّر تخلّيه عن هذه الميتافيزيقا الذي ربّما أراد أن لا يبقى تجاوزًا»[37]. في الوقت الذي أراد فيه هايدغر الكشف عن الغيريّة المطلقة للكون، فإنّه نادرًا ما لم يمتنع عن محاكمة كلّ الفلاسفة الذين جهدوا على غراره في توضيح المعنى الأخير للكون: «أيّ فيلسوفٍ جديرٍ بهذه التسمية لم ينعم النظر قبل هايدغر في الدلالة الميتافيزيقيّة لمفهوم الدرب؟ (...) أيّهم لم يبحث عن هذه الدلالة في مفهوم «التربة» وفي مفهوم «الأساس»؟ (...) أيّهم لم يتصوّر مهمّته التي يضطلع بها هو بالذات على أنّها شغلٌ يمارسه الفكر على الفكر

---

(35) المصدر نفسه، ص 83.

(36) المصدر نفسه، ص 71.

(37) Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, pp. 395-396.

وضدّه؟ (...) أيّهم لم يقابل الفكر التمثّليّ بالفكر التأمّليّ؟»[38]. الواقع أنّ «هذا التقويض الفينومينولوجيّ للأُنطولوجيا» الذي اضطلع به هايدغر بغية معاودة النظر في مجمل مسار الميتافيزيقا لبلوغ طلائع الفكر الذي طواه النسيان، قد طبع مسعاه الفكريّ بحركةٍ اتّسمت بطابع التردّد والحيرة، وهي حركةٌ اتّصفت بالارتباك واعتلنت في الفجوة حيث تداخل على شكل صليبٍ منطقٌ يقوم على استمرار الفكر العقلانيّ مع منطق القطع مع هذا الفكر بالذات. على هذا النحو، يندرج فعل التقويض في حيّزٍ يتجاذب فيه المنطقان ويتعارضان، بل إنّهما لا ينضويان تحت أيّ لواء.

ذلك أنّ هايدغر يبادر، في نهاية المطاف، إلى إجراء عمليّة انتقاءٍ اعتباطيّة في تاريخ الفلسفة الغربيّة، بمعنى أنّه يختار منه الكتّاب الذين يسعون إلى خدمة قضيّته ويعرض عن كلّ الآخرين، وهم عددٌ غفيرٌ قام بخدمة حقيقة الكون ذاتها. لقد قصر عيب هؤلاء على عزمهم على الاهتمام بالكائن أكثر من اهتمامهم بالكون، وعلى الاهتمام بالإنسان الذي يتناول الكون بالقول أكثر من الاهتمام بالإنسان الذي يتناوله الكون بالقول، وعلى الاهتمام بالتاريخ الفعليّ أكثر من الاهتمام بالقَدَر الملغز العائد إلى التأتّي التملّكيّ.

إذا اعتزم الفكر الذي يتناول الكون تحرير الإنسان من أوهامه التسلّطيّة، فلن يسعه تجريده من ذاته، أي ممّا يكوّن أساس إنسانيّته، أعني من وعيه في أن يكون وفي أن يودّ الاستمرار في أن يكون ذاتًا مسؤولة عن وجودها كما عن وجود العالم. وبالتالي، سيتعيَّن علينا أن نتفحّص الفكر الذي يتناول الكون انطلاقًا ممّا سبق وصاغه هذا الفكر ذاته من افتراضاتٍ أُنطولوجيّة[39]. لأنّه من المحال، في المجال الجديد الذي افتتحته الأُنطولوجيا الهايدغريّة، الإقرار بوجود أساسات أخلاقيّة من شأنها إرساء مسؤوليّة مماثلة. يبدو أنّ تحرير الإنسان وجعله يقتبل ما يوعزه إليه الكون لا يقابلهما إلا مقتضىً أنثروبولوجيّ

---

(38) المصدر نفسه، ص 396.

(39) في ما خصّ مختلف المسائل المطروحة على هذا الفكر، انظر العمل المشترك: Collège international de philosophie, *Heidegger. Questions ouvertes* (Paris: Osiris, 1988).

بالحدّ الأدنى. لأنّ نافذة الكون على العالم ربّما لا تكون إلاّ الإنسان ذاته. وعليه، يحسن بنا إعادة إدراج الإنسان في دائرة المسؤوليّة التي تصون كرامته على أحسن وجه.

في المقابل، إذا ثبتَ أنّ الشعر يساهم بطريقةٍ جماليّةٍ بامتياز في تأتّي الحقيقة[40]، فإنّ التماس اللغة الشعريّة لا يفترض به ربّما أن يحلّ بالكامل محل الحجاجيّة العقلانيّة، وغرضها الوقوف المؤاتي على الرهان الأساس للحياة. في الواقع، يبقى الإنسان الذي رسمت ملامحه المخيّلةُ الشعريّة إنسانًا يتمتّع بقدرةٍ عاليةٍ على التمييز وبمسؤوليّةٍ كبيرة في العيش البشريّ المشترك.

انبرى العديد من الفلاسفة المعاصرين يتناولون بالنقد الأنثروبولوجيا الأُنطولوجيّة عند هايدغر. ولم يتوانَ بعضهم البتّة عن وصم هذه الأنثروبولوجيا صراحةً بوصمة النّزعة المضادّة للنّزعة الإنسانيّة[41]. كان لوك فيرّي وألان رينو في عداد الفلاسفة الفرنسيّين الأكثر مناهضةً لعمليّة الإطاحة بالفرد البشريّ[42]. لقد بدا لهما أنّ تناول العقل بالنقد ليس له أيّ مبرّر على الإطلاق[43]. يجازف الفكر الهايدغريّ بإبطال نفسه وبتحوّله إلى تأمّلٍ شعريٍّ غير مسؤول أخلاقيًّا[44] بالقَدْر الذي يخفي فيه مكانة الإنسان الأوّليّة[45].

إلا أنّه يحسن بنا بغضّ النظر عن هذا النقص أن نسائل هايدغر عن أسباب

---

(40) يكرّم هايدغر الشعراء ويخصّهم بكثير من الإعجاب، لأنّه يعتبر أنّ قولهم يقابل بكلّ أمانة اعتلانات الكون الخفيّة. انظر: Martin Heidegger, *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen,* GA; 75 (Frankfurt: Klostermann, 2000).

(41) انظر: L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1986).

(42) انظر: L. Ferry et A. Renaut, 68-86 Itinéraires de l'individu, le monde actuel (Paris: Gallimard, 1987).

(43) انظر: L. Ferry et A. Renaut, Système et critique: Essai sur la critique de la raison dans la pensée contemporaine (Brussels, Ousia, 1984).

(44) انظر: L. Ferry et A. Renaut, «La Question de l'éthique après Heidegger,» dans: *Les fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida,* édité par Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (Paris: Galilée, 1981), pp. 23-44.

(45) انظر: A. Renaut, «Qu'est-ce que l'homme? Essai sur le chemin de pensée de Martin Heidegger,» *Man and World,* no. 9 (1976), pp. 3-44.

ارتيابه. إذا تحوّلت العقلانيّة الحديثة الملازمة لعقل الأنوار (*Aufklärung*) إلى الأسوأ المتمثّل بالأعمال الوحشيّة اللاإنسانيّة، فالأمر لا يعود بالطبع إلى حالات القصور العائدة إلى العقلانيّة. إنّما هي الكائنات البشريّة التي تتيه وتصاب بالفساد لما فيها من هشاشةٍ بنيوية. والحال أنّ إثبات الهشاشة لا يبطل البتّة السعي إلى الأصالة. إنّ تنصيب العقلانيّة وجعلها العدو الأزرق للكون لا يعادلان وحسب إدخال ثنائيٍّ يرثى له وذي فرعين في وسط الكون، بل يعنيان أيضًا وبخاصّة الاستغراق في ضلالٍ معطّل. ذلك لأنّ العقلانيّة تبقى المرآة الوحيدة حيث يتسنّى للكون أن يدرك نفسه. إنّ الحؤول بينه وبين تجلّيه في العقلانيّة يعني حصره في غياهب العدم. في المقابل، إذا حرص هايدغر على إيثار هذا الوجه من العقلانيّة أو ذاك، فإنّ بوسعه مناقشة هذا الأمر بغية الدفاع عن وجهة نظره. أثناء ذلك، يكون قد أقرّ بطريقة غير مباشرة بأنّ العقل يتجلّى بطرقٍ عديدة. ينشط هذا العقل البشريّ على غرار الكون وفقًا لأوجهٍ عدّة ينبسط بموجبها. ذلك لأن العنصر البشريّ هو في ذاته موضع اختبارات عديدة، لا يحسن بنا بالتالي الإطاحة به متذرّعين برغبتنا في ردّ الاعتبار إلى الكون.

أضف أنّ التشديد على أوّليّة الكون يوشك أن يضلّل الفكر، لأنّ العنصر البشريّ هو جزءٌ لا يتجزّأ من الكون. لا يحسن بنا إذّاك افتعال نوعٍ من القطيعة الأُنطولوجيّة والمعرفيّة بين الكون الأُنطولوجيّ والكائن البشريّ. الواقع أنّ كلّ شيء يدخل في نطاق الكون. وعليه، يكون الكائن البشريّ من نوع الكون الأُنطولوجيّ. لكن إن تميّز الوعي النقديّ عنده عن الكثافة المتراصّة والمغلقة العائدة إلى الكون الأُنطولوجيّ، فلا يجدر بنا أن نسعى إلى إلغاء هذا الوعي متذرّعين برغبتنا في إبرائه، كما لا يجدر بنا الوقوع في الهرطقة التي يصعب علينا اقتبالها والتي تعزو وعيًا ما إلى الكون الأُنطولوجيّ. لا يستطيع هايدغر إضفاء صفات الشخص البشريّ على الكون الأُنطولوجيّ تمامًا كما لا يستطيع هيغل أن يعزو وعيًا ما إلى العقل المطلق.

يبدو في الواقع أنّ الكون الهايدغريّ يتحلّى باستقلاليّة ذاتيّة ديناميّة وبعزمٍ على العمل يقصران على الكائن البشريّ. يجدر بنا عندها أن نسائل هايدغر عن الأسباب التي جعلته يبدل الكون بالكائن البشريّ. أيّ ضمانةٍ بوسعنا أن نوفّرها

للإنسان حين يجرّده الكون الأُنطولوجيّ من قدرته الذاتيّة على التمييز؟ أيّ نوعٍ من الضمانة يمكننا أن نعطيها للإنسان إذا أبدلنا الكون الأُنطولوجيّ بالكائن البشريّ؟ بموجب أيّة قدرةٍ خلاصيّةٍ قد يكون الكون الأُنطولوجيّ أقلّ عدوانيّةً من الكائن البشريّ؟

يكمن الحرج الكلي الذي أوقعتنا فيه الأنثروبولوجيا الهايدغريّة في هذا الانزلاق الذي لم يتمّ تبريره. إذا كان كلّ شيء يدخل في نطاق الكون، يتعيّن علينا بالتالي أن نتيح للكائن البشريّ التوجّه على نحوٍ أفضل في وسط الكون، وهو توجّهٌ سيخوّله توظيف ملكاته وطاقاته أحسن توظيف. لذا، علينا أن نسلّم في النهاية بأنّ الوعي البشريّ لا يقضي حتمًا بالحكم عليه. بكلامٍ آخر، بإمكان هذا الوعي أن يتعامل دومًا تعاملاً أفضل مع سرّ الكون، سواء تعلّقَ الأمر بالكائن البشريّ أم بكينونة الأشياء. وبالتالي، إذا كان على الوعي أن يضطلع بهذه المهمّة اضطلاعًا مؤاتيًا، فلن يكون ذلك بالطبع بتجريد نفسه من قدرته على التمييز. ينبغي إذًا لأنثروبولوجيا أُنطولوجيّة منهمّة بالكائن البشريّ وبكينونة الأشياء أن تمنح هذين الواقعين فرصةً أفضل للتوافق، كما ينبغي لها أن تثق بالكائن البشريّ بأن تعرض عليه التعامل مع الانبساط الوسيع للكون تعاملاً قوامه الإجلال والعرفان بالجميل، في وسط انفتاح العالم انفتاحًا لا ينضب. أضف أنّ النقاش العام والإجماع المستنير والقوانين العادلة تمنح المدينة البشريّة القدرة على رعاية تأتّي الحقيقة.

الفصل الرابع
الإنسان العربي
الآية والخليفة والخادم

1. ملاحظات منهجيّة واعتبارات سياقيّة

ليس المقصود البتّة من هذا الفصل الأخير إجراء بحثٍ وافٍ بخصوص الأنثروبولوجيا العربيّة. إنّنا نسعى فيه بكلّ بساطةٍ إلى تصوّرٍ للإنسان الذي لم ينتسب إلى الفكر الذي يتناول الكون، كما صاغته الأُنطولوجيا الهايدغريّة وعمدت إلى توظيفه. البيّن أنّ التصوّر القرآنيّ للإنسان يطبع في العمق الأنثروبولوجيا العربيّة، وهو التصوّر الذي ينتسب إلى التراث الدينيّ التوحيديّ الخاصّ باليهوديّة والمسيحيّة والإسلام[1]. والحال أنّ النقد الأنطولوجيّ والثيولوجيّ الذي قام به هايدغر يستهدف الأساس النهائيّ لهذا التراث. إنّ الأنثروبولوجيا العربيّة تدرك، إذا صحّ التعبير، أنّ هذا النقد يصيبها. يكفي إذًا أن نتبيّن الإمكانات المدرجة في الأعمال الهايدغريّة، كما لو كانت إمكاناتٍ يستدعي بموجبها هايدغر الفكر الميتافيزيقيّ العربيّ[2] ويخاطبه بصورة غير مباشرة. سيتّخذ الردّ العربيّ عمدًا الشكل المتمثّل بتصوّرٍ موجزٍ للوجه الدينيّ

---

(1) انظر: D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines compares* (Paris: Desclée de Brouwer, 1976).

(2) إنّ الفكر الفلسفيّ العربيّ مسؤولٌ عن نقل الميتافيزيقا الإغريقيّة إلى العالم الغربيّ القروسطيّ. انظر: A. Badawi, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Paris: Vrin, 1987).

للإنسان، علمًا أنّ الجانب الفلسفيّ للتراث الأنثروبولوجيّ العربيّ يرتبط ارتباطًا جوهريًا بالرؤية القرآنيّة للعالم(3).

أضف أنّ المقصود ليس التنكّر لقيمة التصوّر الأنثروبولوجيّ القرآنيّ أو الهايدغريّ. بل المقصود إجراء مواجهة غير مباشرة تخوّل القارئ أن يستخرج بنفسه مواضع التباعد. على الرغم من الدعوة الواردة في القسم الأوّل والموجّهة إلى الفكر العربيّ لتمكين الفكر الذي يتناول الكون من السعي إلى مساءلة هذا الفكـر العربيّ، فإنّ الأنثروبولوجيا الأُنطولوجيّة لا يحسن بها البتّة دحض صوابيّة الرؤية الإسلاميّة للعالم. وعليه، من شأن المعاملة بالمثل وحدها تخليص هذه المواجهة من الظلم الذي يصيب أحد الطرفين نتيجة علاقةٍ تتّصف بالهيمنة الكلية لطرف على آخر.

ما يدفعني إلى مقاربة مشكلة الإنسان في التراث الفلسفيّ الهايدغريّ وفي التراث الفلسفيّ الدينيّ العربيّ، وما يبرّر، إذا صحّ القول، اختيار هذه المجموعة من الموضوعات في القسم الثاني من هذا البحث، إنّما هما أمران ضروريّان. يتعلّق الأمر الأوّل بوضعيّة الإنسان الفعليّة. الواقع أنّ استحساننا للقيم العائدة إلى حضارةٍ معيّنةٍ، إنّما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمكانة التي يحتلّها الكائن البشريّ في وسطٍ معيّنٍ وبالدور الذي نقرّ له به. بكلامٍ آخر، ينبع تصوّرنا للحضارة قبل كلّ شيء من تصوّرنا للإنسان بحيث ينسحب كلّ حكمٍ نطلقه على حضارةٍ معيّنةٍ انسحابًا قبْليًّا على الإنسان ذاته. إذا سلّمنا بأنّ الإرثَ الفلسفيّ عند هايدغر قد طبع جزئيًّا بطابعه الحضارة الغربيّة، وبأنّ الحضارة العربيّة تستند إلى التراث الدينيّ العائد إلى الفكر الإسلاميّ(4)، فعلى كلّ تلاقٍ بين الحضارتين أن يبيّن الأسس العائدة إلى هاتين الرؤيتين للإنسان كما عليه أن يبيّن افتراضاتهما المسبقة.

---

(3) انظر: J. Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine* (Paris: Cerf, 1996).

(4) D. et J. Sourdel, *La Civilisation de l' islam classique* (Paris: Arthaud, 1983); J. Burlot, *La Civilisation islamique* (Paris: Hachette, 1982), et A. Miquel, *L'Islam et sa civilization* (Paris: Armand Colin, 1982).

أمّا الأمر الثاني، فإنّه يرتبط بالعلاقات التي تقوم حاليًّا بين العالم العربيّ والعالم الغربيّ. إنّ الفكر الإغريقيّ الرومانيّ والفكر اليهوديّ المسيحيّ يطبعان بطابعهما العالم الغربيّ على نحوٍ خاصّ، من دون استبعاد الأثر الحاسم لقيام العرب في القرون الوسطى بنقل التراث الفلسفيّ الإغريقيّ. تنتسب مواضع التباعد والتقارب بين هاتين الرؤيتين للعالم إلى حيّزٍ أوّليّ أدعوه بالتصوّر المختلف لهويّة الإنسان. سيخوّلنا التحليل الذي يتناول هذا التصوّر الوقوف على كيفيّة تحديد الاختلافات والتقاربات الاجتماعيّة الثقافيّة بين المجتمعات الغربيّة والمجتمعات العربيّة الإسلاميّة كما سيخوّلنا الوقوف على كيفيّة تعليلها.

وعليه، تنعقد المقاربة حول محورين متكاملين: محور التنقيب النصّيّ ومحور التفكّر الفلسفيّ. ينكبّ البحث في المحور الأوّل على استعراض الكلمات الأساسيّة التي نقلها التراث الإسلاميّ استعراضًا مقتضبًا، وهي كلماتٌ تركّز بخاصّة على صورٍ ومفاهيم تعود إلى تبيّن هويّة الإنسان تبيّنًا دينيًّا. أمّا المحور الثاني، فإنّه سيدور عمدًا حول تأمّلٍ فلسفيٍّ نبغي بموجبه القيام بجردةٍ إجماليّة لمجموع المساعي التي هدفت إلى القراءة والتأويل والتي تمّت بغية بناء هويّة الإنسان بناءً نظريًّا، وذلك بالرجوع إلى هذه الكلمات القرآنيّة الأوّليّة. امتدادًا لهذا التنقيب، تندرج تركيبةٌ مقتضبةٌ وتهدف إلى استخلاص ما تحمله التشابهات والتفارقات بين الفضاءين الفكريّين التي بوسعنا تبيّنها عن حقّ.

يصطدم هذا البحث بالطبع بمجموعة من التحدّيات تدخل بالأحرى في سياق الطبيعة الخاصّة بهذا النمط التنقيبيّ. يقف التحدّي الأوّل عند حدود مذهب المقارنة بين الثقافات(5). إنّ هذا المذهب الذي تمّ التطرّق إليه في العديد من المؤتمرات والندوات المتخصّصة وجرى اعتماده ليس بالطبع غير مجدٍ. إلا أنّه ليس لإجراء مقارنة آليّة بين مفاهيمَ أنتجتها ديناميّات عملت في أوساط تاريخيّة مختلفة تمامًا سوى مردودٍ جدّ نسبيّ. من هنا ضرورة التحلّي

---

(5) «Patrimoines,» dans: *Le Comparatisme en histoire des religions*, édité par F. Dunand (Paris: Cerf, 1997).

انظر أيضاً: M. Détienne, *Comparer l'incomparable* (Paris: Seuil, 2000).

باليقظة المفهوميّة الدائمة التي تكفل إحاطةً أفضل بالنظام الفكريّ الذي يحكم الفضاءين.

يتعلّق التحدّي الثاني بالهيرمينوطيقا التي تتناول النصّ المقدّس[6]. في الإسلام، إنّ مشيئة الله، كما أُنْزِلت في القرآن الكريم، تتيح للمؤمن المسلم أن يجعلها موضوع تأمّلٍ يتملّكها بموجبه، لا بل عليه أن يجعلها كذلك. على الرغم من أنّ الكتاب يصوّر الشريعة الإلهيّة على أنّها ذات ماهيّة سماويّة، فإنّها ليست، بقدْرٍ أقلّ وإلى حدٍّ كبير، نتاج توسّط بشريّ بالكامل. تقتضي هذه الشريعة، باستثناء عددٍ محدودٍ من التحذيرات الصريحة، تأويلاً يقوم به الفقهاء الذين لا يسعهم إلاّ أن يتواصلوا مع المحيط الذي يلتمس أهليّتهم. والحال، إذا تمّ إحصاء تقنيّات التفسير وتنظيمها، فإنّ المضمون الفلسفيّ لهذا التوسّط الدائم يفسح مجالاً واسعًا للمبادرة. ما نقصده في الواقع هو قياس الدرجة التي يصل إليها المؤوّلون في العمليّة التي بموجبها يخضعون العقيدة الإسلاميّة للتاريخ ويرتضون إدخالها ضمن العلاقة التي يقيمونها مع النواة الثابتة العائدة إلى هذه العقيدة، بالقَدْر الذي يجهدون فيه من أجل تكييف المعطى الموحى به مع مقتضيات العصر[7].

يرتسم التحدّي الثالث في سياق هذه الاعتبارات ويتعلّق بالأثر الحاسم الذي تخلّفه الحالات الاجتماعيّة السياسيّة والحالات الاجتماعيّة الثقافيّة في الإحاطة بالنصّ القرآنيّ. إذا تمّ استيداع الرؤية الأنثروبولوجيّة القرآنيّة في بعض المراجع النصّيّة العلنيّة، فإنّ العمل التأويليّ والتملّكي لهذه المراجع يبقى مهمّة لا تنتهي. بكلامٍ آخر، قد لا يجدر بتفسير الآيات القرآنيّة، وهو المثال الذي يتماهى به المسلمون تماهيًا دقيقًا إلى حدٍّ ما، أن يحلّ محلّ التحليل الاجتماعيّ الاقتصاديّ ومحلّ التحليل الاجتماعيّ التاريخيّ، وهو التحليل الذي يخوّلنا وحده تفسير مواقف الأفراد والمجتمعات التي تندرج في أُطر سياسيّة معيّنة. ذلك لأنّه يسهل علينا أكثر أن نقوم بتفحّص إسلامٍ يتعالى على الزمن ويحظّر

---

(6) F. Dunand, *Exégèse, langue et théologie en islam* (Paris: Vrin, 1990).

(7) Fr. Burgat, *L'Islamisme en face* (Paris: La Découverte, 2002), p. 93.

علينا المسّ به، من أن نقوم بتفحّص عددٍ وافر من أوجه الانضواء والتمثّل والإعمال. وعليه، بوسعنا القول إنّ الشرائع التي تحكم سلوك **الإنسان الشرقيّ** (*Homo orientalis*) واردةٌ في المؤلّفات الوجيزة التي تتناول علم الاجتماع السياسيّ أكثر ممّا هي واردةٌ في الكتب المقدّسة[8].

أمّا التحدّي الرابع والأخير، فبوسعنا تبيّنه في الارتباك الذي يوقعنا فيه الأثر الحاسم للتشوّه الذي يخلّفه المذهب الإسلامويّ في الرؤية القرآنيّة للإنسان[9]. المقصود في الواقع معرفة هل يكون صعود المذهب الإسلامويّ هو الذي يكبح الحيويّة التأويليّة التي يتّسم بها العقل الهيرمينوطيقيّ الإسلاميّ، أم أنّ العقل الهيرمينوطيقيّ الإسلاميّ نفسه هو الذي تشوبه في الوقت الراهن أعراض الفتور المرضيّ والجمود البنيويّ.

إنّ بعض الآيات القرآنيّة التي تعود إلى الحقبة المكّيّة تغلّب بالطبع رؤيةً للإنسان منفتحة وواعدة. إنّ الأخطار التي كانت تحدق بالجماعة الناشئة إبّان الحقبة المدينيّة أجرت بالطبع تعديلاً على مضمون هذه الآيات وحوّلتها بحيث غدت على درجةٍ خطيرةٍ من القساوة. إنّ السلطة السياسيّة للخلافة المتهافتة ساهمت بالطبع أيضًا في شلّ العقل الهيرمينوطيقيّ وفاقمت الخطر الذي هدّد بتشويه التوسّط العقليّ المرتبط بالسلطة السياسيّة. إلا أنّه لا يحسن بمجمل هذه العوامل أن تبرّر هذه الظاهرة الكلّيّة المتمثّلة بالتكاسل الهيرمينوطيقيّ. الواقع أنّ بعدًا قائمًا على التسليم والاستسلام لمشيئة الله يندرج في صميم الرؤية الأنثروبولوجيّة الإسلاميّة، وهو بعدٌ يحدّ من نشاط الذاتيّة الفرديّة والحرّة. إنّ المسرى الطويل والمضطرب للفكر الإسلاميّ يبيّن أنّ العملية القاضية بالحدّ من هذا النشاط تفضي إلى طريقٍ مسدود. إنّ ردّ الفعل الإسلاموي يقيم الدليل على أنّ العقل الهيرمينوطيقيّ الإسلاميّ يعاني من مشكلات خطيرة تتمثّل في

---

(8) المصدر نفسه ص 19.

(9) F. Zakariya, *Laïcité et islamisme. Les Arabes à l'heure du choix* (Paris; Cairo: La découverte, 1991), et O. Roy, *L'échec de l'islam politique* (Paris: Seuil, 1992).

الشرعنة العقلانيّة، وذلك بصرف النظر عن التوتّرات الاجتماعيّة السياسيّة القائمة في العالم الإسلاميّ.

2. الأساس القرآنيّ للأنثروبولوجيا العربيّة

ثمّة إجماع على القول إنّ مكانة الإنسان في الإسلام تفرض شروطها في العمق على التصوّر الأنثروبولوجيّ في الفكر العربيّ. إنّ الأسئلة والتنقيبات التي لم يكفّ الفكر العربيّ عن صياغتها والقيام بها مرتبطة بالافتراضات المسبقة المندرجة ضمن المرجعيّة التي ينشئها الإيمان القرآنيّ ويعمل على تبريرها. والحال أنّ الإنسان يدرك في القرآن أنّ كلّ شيء يصدر عن الله وأنّه يعصى عليه تفسير أيّ أمرٍ من دون الرجوع إليه تعالى[10]. يحمل الكون في طيّاته رسالةً تتناهى من دون انقطاع إلى العقل البشريّ بغية الارتقاء بهذا العقل وجعله يقرّ بالتعالي الإلهيّ المطلق.

وعليه، على الإنسان أن يقرّ قبل أيّ شيء بسلطان الله المطلق على الكون. على السلطة الإلهيّة أن تكون بيّنة، وليس على الإنسان سوى التسليم بها إن كان يودّ الفوز بالسعادة الحقّة: ﴿**وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين**﴾[11]. يتيقّن المؤمن من إيمانه ومن تسليمه للكلمة الموحى بها بفضل ما يتضمّنه القرآن من «سحرٍ إلهيّ»[12]، وهي الكلمة التي تعلن سيادة الله. لقد أبرمَ الله مع الإنسان ميثاقًا أوّليًّا ليجاهر بموجبه هذا الأخير بالتوحيد الإلهيّ وينصاع لمشيئة سيّد الكون.

وبالتالي، تقيم المشيئة الإلهيّة الإنسان على أنّه مجموعة أعراضٍ أو

---

(10) ينطوي كلّ ما في الكون على آيةٍ ينبغي فكّ رموزها: «في كلّ ظاهرة، بدءًا من الأطوار التي تمرّ بها الكواكب وصولاً إلى الأفعال الحرّة عند البشر، ثمّة آية إلهيّة ملغزة ينبغي فكّ رموزها، ويزوّدنا النصّ القرآنيّ بالمفردة التي تساعدنا على كشفها». انظر: L. Massignon, *Examen du «Présent de l'homme lettré»* (Roma: PISAI, 1992), p. 67.

(11) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 172.

(12) Seyyed Hossein Nasr, *Islam, perspectives et réalités* (Paris: Buchet-Chastel, 1975), p. 63.

آياتٍ، من دون الرجوع البتّة إلى مفهومٍ من مثل مفهوم الجوهر، وتصفه بالـ ﴿هَلوعٍ﴾[13]: ﴿إنّه مخلوقٌ ضعيفٌ﴾[14] و﴿من طينٍ﴾[15]. إلّا أنّ الله نفخ روحه في هذا ﴿الحماء المسنون﴾[16]. لذلك ﴿خلق الله﴾ الإنسان و﴿سوّاه﴾ و﴿عدّله في أيّ صورةٍ ما شاء ركّبه﴾[17]، أي في «أحسن تقويم».

لا يرسم الوحي القرآنيّ مخطّطًا لتأليهِ الإنسان، بل يكتفي بجعل اللحظة التي تمّت فيها عمليّة الخلق تطول ويُخضع لشروطه اللحظة التي يدير فيها الإنسانيّة أو يوجّهها. وعليه، فالإنسان هو، بحسب القرآن، مخلوقٌ خاضعٌ لمشيئةٍ أخرى غير مشيئته ولسلطةٍ أخرى غير سلطته. إلا أنّ الله زرع في قلب الطبيعة البشريّة استعدادًا ونزوعًا إلى الإيمان. إنّها الفطرة التي غرزها الله في عمق أعماق الكائن البشريّ: «﴿أقم وجهك للدين حنيفًا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[18]. لا تمتّ هذه الفطرة بأيّ صلةٍ إلى مفهوم الجوهر كما حدّدته الميتافيزيقا الإغريقيّة. المقصود بالأحرى «فطرةٌ» خلقها الله وحفظها على الدوام، وهي الحاملة حتمًا بصمة خالقها وميمّمةً شطره «من الناحية الأُنطولوجيّة». يرى بعضهم أنّها «طبيعة الإنسان الأوّليّة التي يحملها في عمق أعماقه»[19]، والتي تهيّئه مسبقًا للتسليم «بالطبع» لمشيئة خالقه.

في داخل كلّ كائنٍ بشريّ، بصرف النظر عن انتمائه الجغرافيّ العرقيّ والاجتماعيّ الثقافيّ، هذه الرغبة في الله، وبالتالي إنّه بالقوّة في حالة الإسلام، أي في حالة التسليم لمشيئة الله. وعليه، يكون الإسلام دين البشريّة جمعاء. حتّى إنّ الكائنات غير الحيّة تخضع للسلطان الإلهيّ: ﴿ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا

(13) القرآن الكريم، «سورة المعارج،» الآية 19.
(14) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 28.
(15) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 2.
(16) المصدر نفسه، «سورة الحِجر،» الآية 28.
(17) المصدر نفسه، «سورة الانفِطار،» الآية 7.
(18) المصدر نفسه، «سورة الرُّوم،» الآية 30.
(19) Nasr, *Islam, perspectives et réalités*, p. 19.

(أي السماء والأرض) **أتينا طائعين﴾**[20]. وبالتالي، يؤدّي الكون بأسره فعل طاعةٍ وتسليم. يبدو الإنسان ذاته كأنّه قادرٌ على اتّباع الرغبة الملازمة لطبيعته الخاصّة اتّباعًا حرًّا.

وفي النهاية، يعهد الله إلى الإنسان بالأمانة والتبعة والمهمّة: **﴿إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبينا أن يحملنها وأشفقنا منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلومًا جهولا﴾**[21]. هذه الأمانة، إنّما هي الوضعيّة البشريّة ذاتها الموسومة ببؤس الإنسان وعظمته. يعرض الله على الإنسان أن يضطلع بنفسه اضطلاعًا فعليًّا، أي أن يضطلع بطبيعته الإنسانيّة. ولكن إن كلّف الله الإنسان بهذه التبعة، فذلك لكي يهتدي بنفسه سبيل الإيمان والعدالة، لأنّه ينزَع بطبيعته إليه.

يحتلّ الإنسان مكانةً وسطيّةً بين عالم المادّة وعالم الروح. يكشف الله للملائكة في القرآن مخطّط الخلق: **﴿إنّي خالق بشرًا من صلصالٍ من حماءٍ مسنونٍ. فإذا سوّيته ونفختُ فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلّهم أجمعون. إلاّ إبليسَ أبى أن يكون مع الساجدين﴾**[22]. بيد أنّ الملائكة اعترضوا على الامتيازات التي جاد بها الله على الإنسان: **﴿وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفةً قالوا أتجعل فيها مَن يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إنّي أعلم ما لا تعلمون﴾**[23]. وبالتالي، فقد خُلقَ الإنسان، بحسب القرآن، من حماءٍ مسنونٍ، إلاّ أنّ الله نفخ فيه روحه. لقد علّمه الأسماء كلّها أي أساسات العلم[24]. إنّ الإنسان هو، إذا صحّ القول، أسمى من الملائكة الذين عليهم أن يقعوا أمامه، على الرغم من

---

(20) القرآن الكريم، «سورة فُصّلَت،» الآية 11.

(21) المصدر نفسه، «سورة الأحزَاب،» الآية 72.

(22) المصدر نفسه، «سورة الحِجر،» الآيات 28-31.

(23) المصدر نفسه، «سورة البَقَرَة،» الآية 30.

(24) إنّ أعظم عطيّةٍ وهبها الله للإنسان هي أنّه كشف له أسماء الكائنات كلّها: **﴿وعلّم آدمَ الأسماء كلّها ثمّ عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا إنّك أنت العليم الحكيم. قال يا آدمَ أنبئهم بأسمائهم فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم﴾** [القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآيات 31-33].

طبيعتهم الروحانيّة الخالصة وإخلاصهم في التعبّد لله. ولئن جرّبه الشيطان، فقد طرده الله من الجنّة ثمّ حنّ عليه وأعتقه من كلّ خطيئةٍ أصليّةٍ، وهو المفهوم الذي لا يرد في الإسلام. وخلاصة القول إنّ المقصود بالإنسان كائنٌ ضعيفٌ هلوءٌ وعقوقٌ وقد أغدق الله عليه الخيرات[25]. إنّه يلحق الأذى بنفسه ويجهل الوقوف على الآيات التي يعرضها الله عليه ليدركها.

3. المعنى العائد إلى هويّة متفرّعة للإنسان

يحدّد الإسلام الإنسان تحديدًا جوهريًّا على أنّه «يشهد لله»، فيستدلّ به على مشيئته تعالى، وهو وريث سلطانه. بموجب الميثاق الأوّليّ الذي أبرمه الله مع الإنسان (الذي يُعرف أيضًا «بالعهد»)، فإنّ الله يمنحه القدرة على الإقرار به بما كان الخالق الأوحد وسيّد الكون. يتمتّع الإنسان بقدرةٍ استثنائيّةٍ إذ إنّه كائنٌ مخلوقٌ، ممّا يعني أنّه يحمل في ذاته الدليل على الحضور الإلهيّ. لقد خلق الله كلّ شيء على الأرض من أجله. وفيما منحه الله القدرة على تسمية الكائنات، فقد أقامه أمينًا على الخليقة ونصّبه معاونًا في تنظيم الخواء. وبالتالي، فقد استودعه بعض الكلمات وألقى على عاتقه تبعةً إزاء الخليقة.

والحال أنّ مفهوم الميثاق هذا المبرم بين الله والإنسان يحكم مجمل العلاقات التي يقيمها الإنسان إمّا مع الله، وإمّا مع الإنسان، وإمّا مع الطبيعة. فإذا نصّب الله الإنسان خليفةً له ليقوم مقامه أو يكون مفوّضًا عنه، فذلك بالضبط لكي يؤهّله بحيث يأخذ الخليقة على عاتقه. وبالتالي، إنّ هويّة الإنسان القاضية بجعله خليفة الله على الأرض تستلزم بالأحرى إقامة مجالٍ للتعاون بين العقل الإلهيّ والعقل البشريّ، بما كان مخلوقًا قادرًا على التمييز وإطلاق الأحكام، بعيدًا عن اعتماد شكلٍ من أشكال «الاستمراريّة» التي قد تكون أكثر قربًا من مفهوم التشابه في التوراة.

(25) يغدق الله على الإنسان الخيرات لأنّه اقتبل «الأمانة» العائدة إلى التبعة: ﴿ولقد كرّمنا بني آدمَ (...) ورزقناهم من الطيّبات وفضّلناهم على كثيرٍ ممّن خلقنا تفضيلاً﴾ [القرآن الكريم، «سورة الإسراء»، الآية 70].

لكن على الرغم من هذه الثقة الإلهيّة التي محضها الله الإنسان حصرًا، فإنّه ما يزال يحكم بنفسه مصائر البشر بما كان السيّد المطلق. يقوم كلّ شيء على الارتباط بمشيئة الخالق. ليس الإنسان حصرًا سيّدًا ولا خادمًا. فلمّا كان سيّد العالم وخادم الله وخليفته وقائمًا مقامه، فإنّ دوره يقصر على كونه آية الله وشاهدًا له وأداة لديه. أمّا الحالة الوحيدة التي تليق بالإنسان بالنظر إلى ما يدعى إليه، فهي حالة التسليم والصبر. لا يحسن البتّة بإدارة الخليقة أن تناهض النظام الذي أقامته المشيئة الإلهيّة أو تخالفه. وبالتالي، فالإنسان ليس مدعوًّا إلى احتقار الأشياء والكائنات. يجدر به الإحاطة بها وبلوغ معناها وما هي مدعوّة إليه. تندرج حقيقة الأشياء في صميم كيانها بالذات، وتقوم مسؤوليّة الإنسان بالتالي على استخراج هذه الحقيقة والعمل بموجبها.

وعليه، من الواضح أنّه ليس للكائن البشريّ، في منظور الأنثروبولوجيا القرآنيّة، أيّ قوامٍ مستقلٍ في ذاته. يتفرّع كيانه من مشيئةٍ متعاليةٍ ويرتبط وجوده على الدوام بكلمةٍ تردهُ من موقعٍ آخر. وهو الأمر الذي يفضي به إلى ارتباطٍ كلّيٍّ وتسليمٍ حتميٍّ. ينطوي مفهوم العقل ذاته في الإسلام على دلالةٍ جديدةٍ تتعارض مع دلالته الإغريقيّة. فبالنظر إلى أصل المفردة العربيّة (يفيد فعل عَقَلَ في العربيّة معنى الربط)، يكون العقل الحيّز الذي يقيم فيه الإنسان علاقاتٍ تربطه بالله[26]. حتّى إنّ النّزعة الإنسانيّة العربيّة المعاصرة[27] ترى إلى الصورة القرآنيّة للإنسان أنّها أفضل ما يناسب كرامة الإنسان، ذلك لأنّها تحتضن في داخلها الانفتاح العفويّ على الحضور الإلهيّ. يسهم هذا الحضور الإلهيّ الدائم الذي يضيف إلى السمة المتفرّعة العائدة إلى الطبيعة البشريّة في تخطّي

---

(26) ينبع التصوّر الإسلاميّ للعقل بأنّه صفةٌ جوهريّةٌ قائمةٌ في عمق أعماق الكائن البشريّ. فيما يدلّ المفهوم اللاتينيّ «راسيو» (ratio) على الملكة التي نقوم بموجبها بتعداد الأشياء، ويشير إلى فكرة الاحتساب، فإنّ المفردة العربيّة تحيلنا إلى الفكر والذهن، حتّى إلى القلب، إنّها تحيلنا إلى المفردة اللاتينيّة «ريليغاري» (religare) التي تعبّر عن المعنى العلائقيّ الذي يجعل الإنسان في حالةِ استعدادٍ طبيعيٍّ مسبقٍ لإقامة علاقة مع الله. أمّا هايدغر، فيعتبر أنه قلّما يساعد اللوغوس (logos) الإغريقيّ على إقبال حقيقة الكون. انظر: Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, GA; 19 (Frankfurt: Klostermann, 1991), p. 182.

(27) Muhammad Aziz al-Hababi, *Le Personnalisme musulman* (Paris: PUF, 1967).

الثنائيّات المصطنعة التي اعتمدها الفكر الغربيّ للتمييز بين الجسد والروح، وبين الفرد والمجتمع، وبين الدين والسياسة، ...إلخ.

يتبيّن بالتالي أنّ العقل البشريّ يتّجه بكلّيّته نحو الله. من هنا قصور المسلم[28] (*homo islamicus*) عن اعتبار نفسه فردًا قائمًا بذاته يتمتّع بالحريّة ويعمل بالرجوع إلى ذاتيّته الخاصّة وحسب. خلاصة القول إن ليس للوجود البشريّ معنىً إلاّ بالقَدْر الذي يستسلم فيه للتعالي الإلهيّ ويخضع لمشيئة الله التي خلقته: «إنّ الإنسان في المعنى القرآنيّ للمفردة هو نتاج ثلاث صفات محدّدة: الخضوع والاتّزان والمسؤوليّة. يرى مستقيمو الرأي أنّ على الإنسان التشدّد بادئ ذي بدء في ممارسة دينه: **﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدونِ﴾** (القرآن: 51، 56). في هذه الحال، لا يعيد هذا التسليم الإنسان بالقَدْر عينه إلى مجرّد وضعيّته البيولوجيّة، ولا يردّه إلى حتميّته الاجتماعيّة، كما لا يحكم عليه في المقابل بالإذعان لقَدَره المشؤوم، فيما يلتمس هذه الحتميّة أو تلك. يقتبل المؤمن هذه الحالة بفرحٍ ويتأثّر تأثّرًا فعليًّا حين يرفع صلاته إلى الله»[29]. يُبقي الله هامشًا من المبادرة للإرادة البشريّة شريطة أن تتوافق مع المشيئة الإلهيّة. يغدو الامتثال الملازم للإيمان المعيار الأساس لمثل هذا التوافق.

وعليه، تُعتق الأنثروبولوجيا الإسلاميّة الإنسانَ من مجمل الحتميّات التاريخيّة لتربطه حصرًا بإلهه وخالقه الأوحد. لا يحسن بفكرٍ يعتبر أنّ اكتمال الإنسان يتحقّق بالتماهي بالمثال القرآنيّ، أن يرى إلى مثل هذا الربط على أنّه استعبادٌ. إلاّ أنّ جانبًا من التقليد الصوفيّ الإسلاميّ يثني على الاتّحاد بين الإنسان والله، وهو الاتّحاد الذي يتيح للإنسان أن يرتقي إلى مصاف المشاركة الفعليّة في القدرات الإلهيّة. فيما تخضع الرؤية الأنثروبولوجيّة العائدة إلى المذهب الصوفيّ الإسلاميّ لتأثير المذهب الصوفيّ المسيحيّ، فإنّها تجعل الطبيعة البشريّة تجاور الحضور الإلهيّ تجاورًا شديدًا، بدليل لزوم تصوّر كلّ عمليّة خلق على أنّها تجلٍّ ذاتيٌّ للقدرة الإلهيّة. لكن على الرغم من هذا

---

(28) Malek Chebel, *L'Islam et la raison. Le combat des idées* (Paris: Perrin, 2006), pp. 107-117.

(29) المصدر نفسه ص 114.

التجاور، يصون الله حرّيّة الإنسان في اختيار الطريقة التي يبسط بموجبها وجوده، وفي اختيار نوع الاختبار الذي يقابلها. الواقع أنّ الله يُخضع كل الكائنات لمشيئته ما عدا الألباب التي قرّر جعلها حرّةً في أن تخصّه بمحبّتها أو أن تشيح بوجهها عنه[30].

4. المواضع التي تشهد مواجهة ثقافيّة فعليّة

من المناسب في هذا القسم الأخير من الفصل الرابع أن نستدلّ على مواضع التقارب والتباعد التي تنبسط بين الأنثروبولوجيا الهايدغريّة والأنثروبولوجيا العربيّة. إلا أنّه يتبيّن لنا أنّه يصعب علينا تأدية هذه المهمّة من دون توسّط الأنثروبولوجيا الميتافيزيقيّة الغربيّة التي طالما وجّه إليها هايدغر نفسه سهام النقد ودانها، نظرًا إلى أنّ هذه الأخيرة قد طبعت الأنثروبولوجيا العربيّة بطابعها إبّان التمثّل الفلسفيّ العربيّ الأوّل للإرث الإغريقيّ. حتّى ولئن أنكر المدافعون عن نقاوة الفكر الدينيّ الإسلاميّ كلّ تدخّلٍ فلسفيّ إغريقيّ في الفضاء الخاصّ بالثقافة العربيّة، فإنّ تأثير العقلانيّة الإغريقيّة يبقى بما فيه الكفاية واضحًا للعيان في المحاججة التي اعتمدها علماء الكلام العرب[31].

في الواقع، إن لم يعتزم الفكر الدينيّ الإسلاميّ الناشئ الخضوع لمنطق العقلانيّة الإغريقيّة، فإنّ الطريقة التي عمل بموجبها والمقولات التي اعتمدها فضحت الإجراء عينه القاضي بإرغام الواقع على الكشف عن مكنوناته، وهو الإجراء الذي يقتضي، بحسب المصطلحات الخاصّة بهايدغر، اعتماد طريقةٍ لبلوغ الواقع، وهي الطريقة التي يُضعف بموجبها التمثّل المفهوميّ ديناميّةَ الكائنات التي بوسعنا كشفها. توشك هذه الكائنات أن تكفّ عن الإعراب عفويًّا عمّا تودّ الإعراب عنه.

---

(30) G. Gobillot, «Une solution au problème de la prédestination en islam,» *Revue Philosophique de Louvain* (Paris: UCL, 2007), p. 575.

(31) إنّ النزاع الذي تواجه فيه الذين دافعوا عن نقاوة المعقوليّة القرآنيّة الملازمة لذاتها والذين كانوا في طليعة مَن قام بدمج العقلانيّة الإغريقيّة دمجًا نقديًّا وجدليًّا قد طبع في العمق تاريخ الفكر العربيّ. انظر: Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Cerf, 1989).

نحن بالتالي إزاء لوح ثلاثيٍّ تحمل صفائحه ملامح متشابهة وأخرى مبتكرة. ترتسم في كلتا الجهتين الأنثروبولوجيتين العربيّة والهايدغريّة، وتقوم في الوسط الميتافيزيقا الغربيّة المنضوية تحت اللواء الفلسفيّ الإغريقيّ والقروسطيّ.

ما ينبغي تبيّنه باديء ذي بدء، هو انتماء النّزْعة الإنسانيّة العربيّة إلى كوكبة الأنثروبولوجيا الدينيّة التوحيديّة. بوسعنا القول بهذا المعنى إنّ النّزْعة الإنسانيّة الإسلاميّة قريبةٌ من النّزْعتين الإنسانيّتين اليهوديّة والمسيحيّة، حتّى إنّ بعضهم يرى في هذه النّزْعات الثلاث الأساس الذي تقوم عليه الثقافة الغربيّة[32]. إلّا أنّ الأنثروبولوجيا العربيّة تبتعد عن الأنثروبولوجيتين الأخرتين في تشديدها على مكانة الإنسان الخصوصيّة بما كان خليفة المشيئة الإلهيّة على الأرض. إنّ الاستسلام التامّ للمسلم وتسليمه لهذه المشيئة يكوّنان جوهر إنسانيّته بالذات. إنّما هو بالضبط هذا الملمح الأساسيّ الذي قد يصلح لأن يكون السلك الهادي في عمليّة المقارنة التي نجريها بين الأنثروبولوجيتين الهايدغريّة والعربيّة.

من المناسب قبل الشروع بالبحث في هذا الأمر أن نشير إلى فرادة الرؤية العربيّة للعالم من منظور العقلانيّة الغربيّة، وهي، بالنسبة إلى هايدغر، وريثة الميتافيزيقا الإغريقيّة. الواقع أنّ الطبيعة العائدة إلى الحالة الدينيّة للمسلم تحكم الرؤية العربيّة الشاملة للكون: «لعلّ الإسلام هو أكثر من مذهب، إنّه طريقة يبسط بموجبها المسلم وجوده، ويتصرّف بوحيٍ منها، وهو جماليّةٌ مسلكيّةٌ ودين التعايش»[33]. والحال أنّ هذه الطريقة تتميّز بالتسليم للناموس الأبديّ الذي أنشأته المشيئة الإلهيّة. ما يهمّ في نهاية المطاف، هو، على نحوٍ رئيس، الفعل الوجوديّ الذي يقوم على الإيمان والوثوق والذي ينشئه الإنسان حين يختار طريقه وأسلوب عيشه.

---

(32) R. Arnaldez, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge* (Paris: Albin Michel, 1993).

انظر أيضاً: Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), et Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Paris: La Découverte, 1987).

(33) S. Zeghidour, *La Vie quotidienne à la Mecque de Mahomet à nos jours* (Paris: Hachette, 1989), p. 182.

انظر أيضاً: S. Zeghidour, *L'islam* (Paris: Desclée de Brouwer, 1990).

وعليه، ينطوي العقل العربيّ على دلالة أخلاقيّة، لأنّه ينهي عن المنكر ويرسم في آنٍ واحدٍ حدود المجال الخاصّ بالفعل البشريّ. إنّه أداة تخوّلنا تقييم ما حَسن في سلوكنا. ما يخضع للعقل في المعجم العربيّ هو ما يتّصف أخلاقيًّا بالحكمة. يتناول العقل العربيّ الطبيعة بالتأمّل، امتثالاً لدعوته الدينيّة، ليكتشف فيها العلامات التي يستدلّ بها على مشيئة الله، فيما يقوم العقل الغربيّ الخاصّ بالعقلانيّة الحديثة بتناول الطبيعة بالتأمّل بهدف تحليلها والسيطرة عليها. في هذه الحالة، إنّ السؤال عن الأسباب الأنثروبولوجيّة العميقة التي دفعت الثقافة العربيّة إلى إيثار المعرفة البلاغيّة (القائمة على موارد اللسان العربيّ) كما إلى إيثار المعرفة التي تتناول الحكمة الإلهيّة (القائمة على قوّة الحدس الذي يستنير بالحضور الإلهيّ)، وذلك على حساب المعرفة العقلانيّة (القائمة على المحاججة والاستدلال)، إنّ هذا السؤال ليس عديم الجدوى. باختصار، تقوم المعرفة في العقلانيّة العربيّة على الأخلاق، فيما تقوم الأخلاق في العقلانيّة الغربيّة على المعرفة[34].

إذا صحّ القول، تنتسب الرؤية العربيّة الشاملة للإنسان إلى هذه الخلفيّة الدينيّة حيث تحكم فضائلُ ثلاث أساسيّة الموقفَ الأصلي للإنسان العربيّ، أعني بها التسليم (*islâm*) والوثوق (*imân*) والبرّ (*ihsân*). لا يسعنا تصوّر الإنسان إلاّ في السياق المحدّد العائد إلى علاقته بالكلمة الإلهيّة، إلى درجةٍ أنّه لا وجود في الإسلام لفردٍ يتّخذ القرار ويبادر إلى الاختيار من تلقاء نفسه: «وبالتالي، يكتسب الاعتراض الفلسفيّ معناه بالكامل شريطة أن يلتزم أوّليّة الرأي الدينيّ والعقيدة، نظرًا إلى طابعهما المقدّس. إنّ المفهوم الفلسفيّ للشخص لم يتحوّل البتّة إلى نظيره السياسيّ الغربيّ، أعني به الإنسان الفرد، ولا نقع في الإسلام على مفردة لنعبّر بها عن الفرد السياسيّ الخاضع لسلطة الدولة أو المواطن، وهذا نقصٌ دلاليٌّ معبّر»[35]. من هنا المكانة الغالبة للأمّة التي تضمن للأفراد صوابيّة خيارهم واستقامة سلوكهم. وبالتالي، فإنّ العقل الإسلاميّ هو عقلٌ

---

(34) Hichem Djait, *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques* (Paris: Seuil, 1974).

(35) Chebel, *L'Islam et la raison. Le combat des idées*, p. 114.

جماعيّ أو عقلٌ مرتبطٌ بالأمّة. ولئن دافع الإسلام الشيعيّ عن فكرة الإمام المعصوم، فالإسلام يعتبر الأمّة على العموم ذات مكانة مميّزة بما كانت مرجعًا هيرمينوطيقًا وحيدًا ومعصومًا.

ينتج من ذلك أنّ المجتمع الإسلاميّ يعتبر نفسه أمّةً وينتظم بحيث يتيح لكلّ مؤمنٍ أن يتحمّل، في نظر الله، مسؤوليّةً متكافئةً في الشهادة. إلاّ أنّ أصالة هذه الشهادة هي نتاج الحكم الذي أجمع عليه (الشورى) الحكماء (علماء الكلام والفقهاء) في الأمّة. فبالقَدْر الذي يبيّن فيه القرآنُ الأمّةَ على أنّها وحدة عقائديّة، ووحدة قانونيّة واجتماعيّة سياسيّة أيضًا، فإنّها لمّا تزل أمّةً تلمّ المؤمنين وتنادي بأولويّة ما هو جماعيّ على ما هو فرديّ.

تنتج سمةٌ أُخرى من طريقة الأداء هذه المتّصفة بالتكافؤ وتجعل المجتمع الإسلاميّ مجتمعًا لا إكليروس فيه. إلا أنّ انعدام العنصر الإكليريكيّ فيه لن يعني أنّه جسمٌ اجتماعيٌّ مدنيّ في حدّ ذاته. بل على العكس تمامًا، يبقى هذا المجتمع مجتمعًا ثيوقراطيًّا[36]، لأنّ كلّ فردٍ يؤدّي الشهادة للإنسان أمام الله، بالرجوع إلى نظامِ قيمٍ والامتثال له، وهو النظام الذي أنزله الله وفرضه على الإنسانيّة جمعاء. إنّه بالتالي مجتمعٌ ثيوقراطيٌّ متكافئٌ ولا إكليروس فيه.

---

(36) نطرح ههنا بشكلٍ قاطعٍ مسألة الديمقراطيّة في الإسلام. إلّا أنّه لا يحسن بنا معالجة هذه المسألة من دون الاستعانة بتحليل المجتمعات الإسلاميّة تحليلاً اجتماعيًّا اقتصاديًّا، واجتماعيًّا سياسيًّا، علمًا أنّ السياق الإجماليّ للمجتمع يحكم بالضرورة العامل الثقافيّ بالتحديد. وبالتالي، على البحث أن يأخذ بالحسبان وبالتزامن مسألتين: المسألة التي تُعنى بتوافقٍ محتملٍ بين الماهيّات الثقافيّة، والمسألة التي تنعقد حول تداخل فعليّ للشروط الاجتماعيّة والثقافيّة، والاجتماعيّة والسياسيّة: «بعد أن نستنفد الإشكاليّة التي تطرح التوافق بين الماهيّتين الإسلاميّة والديمقراطيّة ونقوم بجردةٍ نتناول فيها الخطابات التي يلقيها العاملون في المجالين الإسلاميّ والديمقراطيّ، علينا أن نركّز حتمًا في التحليل على الشروط الاجتماعيّة السياسيّة الملموسة، المتغيّرة في الزمان والمكان، والتي يتحرّك فيها هؤلاء العاملون. ليس المقصود بالتالي معرفة هل يتوافق الإسلام مع «الديمقراطيّة»، وهي إلى حدٍّ ما مسألة غير واقعيّة بالكامل، بل المقصود السعي إلى معرفة هل تكون المجتمعات العربيّة المعاصرة (...)، وهي نتاجات مسارات تاريخيّة مختلفة، قد بلغت عتبة نماءٍ سياسيٍّ بحيث يتاح لسلوكيّات «تعدّديّة» تأخذ بالحسبان الفروقات الفرديّة أو الجماعيّة أن تبصر النور وتتطوّر بنسبٍ أكثر دلالة من تلك التي قامت منذ الخروج من الزوبعة الاستعماريّة». انظر: Burgat, *L'Islamisme en face*, p. 207.

إلا أنّ الله يستقطب الحياة الشريّة بكاملها، بحيث ينعدم الناموس الطبيعيّ، ذلك لأنّ الناموس الأوحد يصدر عن الله. أضف أنّ الفرائض الأساسيّة في الإسلام هي على الدوام فرديّة وجماعيّة. وهذا يعني أنّ مبادئ أخلاقيّة ودينيّة تحكم مجالات الحياة الفرديّة والجماعيّة. يبقى الله بما كان الأصل والمرجع والحاكم على الإطلاق المشرّع الأوحد للوجود البشريّ. بكلامٍ آخر، كلّ الخيرات ملكٌ لله. ويُعتبر الناموس الإلهيّ بمنزلة تدبيرٍ للأشخاص وللزمان والمكان. لهذا السبب كان الإسلام دينًا ومجتمعًا سياسيًّا في آنٍ واحدٍ، وأمانةً للكلمة الإلهيّة والتزامًا في المجال الزمنيّ.

فيما عرضنا على هذا النحو مقتضيات الأنثروبولوجيا العربيّة، فإنّنا نتبيّن بشكلٍ أفضل كيفيّة توزّع مواضع التقارب والتباعد. إنّ وضعيّة الإنسان عند هايدغر تشبه إلى حدٍّ ما هذه الحالة الأساسيّة القائمة على التسليم والاستسلام. يسلّم راعي الكون بما تقتضيه الحقيقة ويستسلم إلى الصوت الذي يصدر عنها[37]. يتبيّن لنا، بعد إجراء التعديلات اللازمة، أنّ خليفة المشيئة الإلهيّة يسلّم هو أيضًا بتوجيهات هذه المشيئة ويستسلم للعليّ. تقترن هذه الحالة عينها بمهمّةٍ أخلاقيّة واحدة تقضي بالتفسير والمواكبة. يقوم الإنسان، بحسب القرآن، بتفسير كلمة الله ليتبيّن فيها الرسالة التي تغلّب الحياة وتصون الخلق. ويقوم الإنسان، عند هايدغر، بتفسير كلمة الكون ليتبيّن فيها رسالة الخلاص التي تأمره بصون الأرض والسماء، والبشر والآلهة.

وعليه، قد يحسن بنا تصوّر حالة الفكر الذي يتهيّب، وهي الحالة التي تصلح لتكون أنموذجًا لمجمل الصيغ والمواقف المتّخذة. إلاّ أنّ التقارب الذي يشرع بالارتسام في سياق هذه المواجهة يذوي حين نتبيّن نهائيًّا الاختلاف

---

(37) إنّ الكون عند هايدغر هو ديناميّة قائمة على الاحتجاب والاعتلان. وحده الإنسان الذي يصغي قادرٌ على جعل هذه الديناميّة تعبّر عن نفسها: «الإصغاء جزءٌ لا يتجزأ من فعل القول. (...) فعل الإصغاء إلى... هو فعل الموجود الإنسانيّ لناحية كونه مع الآخرين ومنفتحًا عليهم ومتوجّهًا صوبهم، وذلك من جرّاء بنيته الأنطولوجيّة. يكوّن الإصغاء بالذات الانفتاح الأوّليّ والفعليّ للموجود الإنسانيّ على إمكان كونه، وهو الإمكان الذي يقصر عليه». انظر: Martin Heidegger: *Être et temps* (Paris: Gallimard, 1986), p. 210, und *Sein und Zeit,* GA; 2 (Frankfurt: Klostermann, 1977), p. 217.

الأساس الذي يفصل بين العليّ الإلهيّ في الإسلام وبين المتعالي الأُنطولوجيّ. إن سمحت ديناميّة الاعتلان والاحتجاب بتجلّي ملامح القرابة والتشابه في الفضاءين اللاهوتيّ والفلسفيّ، فإنّ تصوّر هويّة العليّ الإلهيّ تختلف جوهريًّا عن تصوّر هويّة المتعالي، وهو الأمر الذي يفضي إلى اختلافٍ آخر على صعيد هويّة الإنسان.

لقد أُوكلت إلى الكائن البشريّ الذي خلقه العليّ الإلهيّ تبعةٌ أخلاقيّةٌ إزاء الخلق، وهي التبعة التي تستدعي إرادةً بشريّةً حرّةً نسبيًّا وقادرةً على القيام بأفعال تدبيريّة بالرجوع إلى الناموس الإلهيّ. أمّا في مجال الأنثروبولوجيا الهايدغريّة، فإنّ مسؤوليّة الكائن البشريّ تعود إلى الكون نفسه بحيث نشتبه بأنّ كلّ فعل تقوم به الإرادة البشريّة متعمّدةً هو فعلٌ متواطئٌ مع إرادةٍ مقتدرةٍ منهمّةٍ بمضاعفة سلطانها على الأشياء والكائنات.

ينتج من ذلك أنّ الأنثروبولوجيا الأُنطولوجيّة عند هايدغر تصبّ في روحانيّة قائمة على السكينة والترقّب. أضف أنّ الخلاص الأُنطولوجيّ يتمّ بموجب حكمٍ يُقدَّرُ للكون وحده أن يصدره. ينبسط الحيّز الذي يتمّ فيه هذا الخلاص في التاريخيّة العائدة إلى الإنسان بما كان خارجًا من ذاته، أي في الحدود التي أُلزِمَ بها التناهي العائد إلى الزمانيّة. والحال أنّ كلّ هذه الحوافز التي تدفع إلى العيش في سكون وإلى الاعتكاف تتعارض مع الالتزام الدينيّ الذي يحثّ الإنسان على العمل. ولمّا كان الإنسان ذا تركيبة روحيّة، فإنّه مدعوٌّ إلى جني ثمرة فضائله في الآخرة المتعالية على التاريخ والقائمة في ما وراء الزمن. عندها، يغدو المردود العمليّ للالتزام المعيار المعتمد في تبيّن الأمّة التي حظيت بالخلاص وفي اصطفائها.

وعليه، من الواضح أنّ كلّ هذه الميتافيزيقا الكلاميّة العائدة إلى تركيبة الإنسان الروحيّة وإلى المردود الخلاصيّ لأفعاله الإراديّة تتعارض تعارضًا تامًّا مع التصوّر الهايدغريّ للتناهي الأُنطولوجيّ ومع خروج الإنسان من ذاته في الزمن. فلمّا كان الحافز الذي يَعِد بالخلود قائمًا في أساس الميتافيزيقا الكلاميّة في الإسلام، فإنّه يحمّل التناهي الأُنطولوجيّ وزر فرضيّةٍ غير مبرّرةٍ، وهي فرضيّةٌ

محيّرةٌ بقَدْر ما هي محفوفةٌ بالمخاطر. وبالتالي، لعلّه مشروعٌ عقيمٌ التشديد على الحافز الذي يَعِد بالخلود بما كان هذا الخلود غايةً في ذاته، والأسوأ بالأحرى استبدال هذا التواطؤ الذي لا يحتمل مع العليّ الإلهيّ بالتناهي. إلا أنّ المنطق الذي يحكم الإيمان الدينيّ الإسلاميّ يعتزم توفير خروجٍ من ضيقِ كلّ فكرٍ يتناول التناهي، وهو خروجٌ يستدعي فصمًا للعلاقة التاريخانيّة التي تربط مجمل الكائنات بالكون، والإنسان على وجه الخصوص.

فيما ترى الأنثروبولوجيا الهايدغريّة إلى الإنسان من زاوية العلاقة التي تكوّنه وتربطه بالعالم (العالميّة) وبالزمان (الزمانيّة) وبالتاريخ (التاريخيّة)، وتُدرِجه في حركة الكون القائمة على الكرّ والفرّ، فإنّ الأنثروبولوجيا الدينيّة الإسلاميّة تربطه بمشيئة كائنٍ إلهيٍّ يقيم خارج العالم والزمن والتاريخ، وخارج الكون في نهاية الأمر. والحال أنّ الحدّين الأساسيّين اللذين تنتسب إليهما هاتان الأنثروبولوجيتان هما الله والكون. وإن جهدت الميتافيزيقا الأُنطولوجيّة واللاهوتيّة في إدخال الواحد في الآخر، فإنّ هايدغر أصرّ، في ما خصّه، على الفصل بينهما ليبيّن على نحوٍ أفضل ملامحهما البارزة. لكن من فرط ما عزم على خصّ الكون بحرّيّة كلّيّة في التقرير والتحرّك، فقد انتهى به الأمر إلى تصوّره في ملامح «إلهٍ» مجهول وخفيّ. إلا أنّه إذا كان الإنسان في الغرب، وهو المهووس بالميتافيزيقا المتمثّلة بالقبضة العقلانيّة على الواقع، لم يعد بوسعه الجثوّ أمام الإله الذي تَصوّره الانحرافُ الأُنطولوجيّ واللاهوتيّ، فإنّ الإنسان الذي صوّره الردُّ الهايدغريّ لن يسعه مخاطبة الكون العائد إلى الأُنطولوجيا الجديدة، والذي كاد هايدغر أن «يؤلّهه»، لكنّه ظلّ مجهولاً. أمّا الإنسان العربيّ، فإنّه سيرى دومًا إلى الله الذي أوحى به القرآن على أنّه أساس وجوده ومصدر سعادته. إنّه إنسانٌ تقوم دعوته الوجوديّة القصوى على نسج علاقةٍ شخصيّةٍ مع مبدأ الحياة عينه، أي مع هذا الكائن الشخصانيّ الذي تشمل حكمتُه وساعةَ ما يمكننا إدراكه.

حاصل الكلام أنّنا إزاء أنثروبولوجيتين مختلفتين بحيث لا ينمّ تقاطعهما الممكن عن أيّ تقاربٍ في العمق. فمن جهةٍ، ترتسم أنثروبولوجيا قائمة على

الوثوق تقيم الإنسانَ في علاقة أمانةٍ وتسليمٍ، في حضرة تعالٍ إلهيٍّ هو مصدر ما يرى وما لا يرى. ومن جهةٍ أخرى، تقوم أنثروبولوجيا تكتنفها الريبة وتدفع الموجود الإنسانيّ باتجاه الفسحة العائدة إلى دربٍ لا يفضي به إلى أيّ مكان، وذلك بموجب تأتّي الكون تأتّيًا تملّكيًّا ملغزًا. فيما تقوم السكينة العائدة إلى فعل إيمانٍ يكوّن إنسانيّة الإنسان بامتصاص حالة القلق الوجوديّ، فإنّ حالة الحصر البنيوي الملازمة لتركيبة الإنسان الأُنطولوجيّة والتي تصيب وضعيّة الموجود الإنسانيّ تتفاقم إلى حدٍّ بعيد، بالنظر إلى الإمكان الفعليّ الأوحد الخاصّ بالتناهي الإنسانيّ، أعني به الموت. تجازف الأنثروبولوجيا القائمة على الوثوق بانفتاحٍ على الأبديّة التي ترتسم في ما وراء الموت، في الوقت الذي تتجرّأ فيه الأنثروبولوجيا القائمة على الريبة وتخترق سرّ التناهي الذي نعاينه في مواجهة الموت أو بالأحرى في حضرة الموت.

إلاّ أنّ انعدام التقارب لا يلغي إمكانات التلاقي والتواجه والتبادل، لأنّه بوسع الغرباء من دون سواهم أن يتلاقوا حقًّا وفي العمق. إنّ التفارق لا يدفعنا البتّة إلى الانعزال، سيّما أنّ مفاهيم الإنسان والكون والله طالما كانت على قَدْرٍ كبيرٍ من المرونة. يعود السبب الحاسم الذي أتاح لها أن تقبض بشدّة على مخيّلة البشر إلى العلاقة الحيويّة التي تفرضها هذه المفاهيم في مجال الوجود البشريّ الملموس وفي سيرورة التاريخ الفعليّة. إن اعتزمت الأنثروبولوجيتان العربيّة (الإسلاميّة)[38] والهايدغريّة وأجمعتا على إعادة النظر في مكانة الإنسان المميّزة من طريق تجريده من سلطانه المهيب، فذلك بالتأكيد بسبب اختبارٍ

---

(38) ليس من غير المجدي أن نذكّر بأنّ الأنثروبولوجيا العربيّة التي يدور الكلام عليها في هذا البحث تنتسب جوهريًّا إلى الرؤية القرآنيّة للعالم. ثمّة أنثروبولوجيا عربيّة أخرى تنتسب إلى الرؤية المسيحيّة للعالم. ومنهم مَن يقول أيضًا بأنثروبولوجيا عربيّة عَلمانيّة لعلّها تنادي برؤية لادينيّة للإنسان العربيّ. يبقى أنّ هذه الدراسة تعتزم قصر البحث على الأنثروبولوجيا العربيّة التي تنتسب إلى الإسلام. ذلك لأنّ هذه الأنثروبولوجيا، إنّما هي التي تكوّن في النهاية العنصر الذي يمثّل غالبيّة الشعوب العربيّة في الوقت الراهن. على الرغم من ماضي المسيحيّين العرب المجيد وإسهامهم الحاسم في النهضة العربيّة، فإنّهم لا يمثّلون حاليًّا سوى أقليّة مهمّشة سياسيًّا ومصدومة ثقافيًّا من جرّاء انتمائها المزدوج إلى الرؤية الدينيّة المسيحيّة وإلى الثقافة العربيّة السائدة. فيما تمثّل المسيحيّة في لبنان حالة خاصّة، يبدو أنّها لمّا تزل قادرة على النضال للفوز بمكانةٍ سياسيّةٍ مستقلّةٍ نسبيًّا وبدورٍ ثقافيٍّ خصوصيّ.

يُعرَف «بسلبيّته». إنّ الضلال الناتج عن مركزيّة الأنا والتعبّد للآلهة الباطلة يبرّران، في الإسلام، اعتماد تجريدٍ مماثلٍ، لأنّ الإنسان في بعده عن الله، ما هو إلاّ مخلوقٌ هزيلٌ لا قِوام له. أمّا هايدغر، فيرى أنّ إرادة الاقتدار والقبضة اللامشروطة للذاتيّة يحثّان الفكر على الانعطاف باتّجاه الكون عينه، وهو التربة القصوى لكلّ امتحان والحيّز الأصيل لتأتّي كلّ حقيقة.

بيد أنّ الإنسان يبقى الكائن الذي يقيم في البعيد. فالسرّ الذي يكتنفه يولّد فينا الحيرة سيّما أنّ الكلمة لا تنفكّ تفضح ارتباكه، نظرًا إلى أنّ التكلّم قَصْرٌ عليه. إن نصادق على هذا الأمر، بوسع الكون والله أن يثيرا فيه الكلمة. والحال أنّ كلّ الأخطار تحدق بهذه الكلمة. فبدلاً من تجريد الإنسان من سلطانه، يحسن بنا وقتذاك تهيئة الموقع الذي يليق بوضعيّته بما كان المؤتمن الأوحد على وعيٍ نقديٍّ. يترتّب بالتالي على جماعات البشر المقيمة على كوكب الأرض أنْ تتفحّص معنى مسؤوليّة إنسانيّة تسعى إلى الاضطلاع حقًّا بالدعوة إلى تبنّي هذا الوعي. أثناء ذلك، يغدو الخطرُ الحيّزَ الذي يتمّ فيه خلاص الإنسانيّة الحقّ.

خاتمة القسم الثاني

وحدانيّة الكون وتنوّع الاختبارات

ما من أحدٍ ينكر أنّ الفكر الهايدغريّ هو على قَدْرٍ كبيرٍ من الفطنة والغنى. ولا أحد ينكر أيضًا أنّ هذا المسعى الهادف إلى التقريب بين الفكرين الهايدغريّ والعربيّ قد ينتهي إلى الارتباك وعدم المواءمة. إلا أنّه ثمّة مَن سيتساءل دومًا هل يكون الفكر الهايدغريّ بالفعل فكرًا يرفض التعامل بالمثل. في هذه الحالة، قد يغدو غير مؤاتٍ كلّ مسعى يهدف إلى إعادة النظر في هذا الفكر وإلى التحقّق من خصبه. لعلّنا نستطيع القول بالتالي إنّ الفكر الذي ينبثق، من دون سواه، من داخل ما يمكن أن نتفكّر فيه عند هايدغر هو فكرٌ يصيب الموضوع الذي يتناوله.

والحال أنّ الفكر العربيّ ينبسط في الغالب خارج الحدود التي رسمتها الأُنطولوجيا الهايدغريّة. يتطلّع هذا الفكر إلى منافسة ما يتطلّع إليه الفكر الجديد الذي يتناول الكون منافسةً مشروعةً. إنّ الأنثروبولوجيتين اللتين تنتسبان إلى هذين الفكرين تعبّران سويّةً عن قطبين متناقضين. فالأنثروبولوجيا العربيّة تقيم الإنسان في محورِ علاقةٍ شخصانيّةٍ قائمةٍ على التسليم في حين أنّ الأنثروبولوجيا الهايدغريّة تجعله يدور في فلك الغفل الملغز العائد إلى الحكم الذي يبرمه الكون والذي لا نستطيع سبر أغواره.

يعود الفضل في إجراء هذه المواجهة إلى مقاربة هاتين الأنثروبولوجيتين من منظورٍ يتّصف بالتكثيف التركيبيّ الذي يعتزم تسليط الضوء على أقطاب التباعد القصوى حيث تتأرجح كلّ أنواع المواقف الممكنة. إنّ التصوّرين

اللذين يتناولان الإنسان واللذين أبانتهما التحليلات، المقتضبة والعجولة بعض الشيء، إبانةً نافرةً، ينطويان على نواةٍ تفرديّةٍ يتعذّر اختزالها. لا يفوت هذه النواة أن تستقطب عددًا معيّنًا من المواقف الفلسفيّة التي بمقدور أنظمةٍ هيرمينوطيقيّةٍ شديدة التباعد تدعيمها، وهي الأنظمة التي تعتزم إعادة تناول الفكرين العربيّ والهايدغريّ، وبالتالي التأثير فيهما تأثيرًا فعليًّا.

لن نعتزم الإكباب على استعادة عناصر التشابه التي نتبيّنها في هذين القطبين القائمين على التباعد، إلاّ أنّه يحسن بنا أن نتساءل هل يكون المقصود ههنا كائنًا بشريًّا واحدًا اختبرناه وتناولناه بالتفكّر والكلام بطريقتين مختلفتين. فيما نروم إلى صون الفروقات المشروعة التي تفصل بين فضاءين فكريّين وبين رؤيتين للعالم، فإنّنا نعتزم اختتام هذا البحث بملاحظة نقديّة نصوغها عمدًا على شكلِ استنتاجٍ يتمثّل بالضبط في وحدة الموضوع الأساسيّة وفي التنوّع الحتميّ للاختبار. وما الموضوع سوى الكائن البشريّ نفسه، وهو الحيّز الذي نجري فيه كلّ الاختبارات والغرض الذي تنعقد حوله كلّ التنقيبات. أمّا الاختبار، فإنّه يتعلّق بالطريقة التي يعتزم بموجبها العقل البشريّ القيام بتوصيف بنية هذا الكائن الأساسيّة والتجربة التي يعيشها في التاريخ، علمًا أنّ العقل يعمل بتنوّعٍ في مختلف الثقافات.

علينا الإقرار في هذا السياق بأنّ الحقبتين العائدتين إلى هذا الاستنتاج ترتبطان بعلاقةٍ جدليّةٍ وثيقة. ذلك لأنّ الطريقة التي نتصوّر بموجبها الكائن البشريّ تحكم مجال اختباره التاريخيّ. وبالعكس، لا يفوت البتّة الأثر الذي يخلّفه هذا الاختبار أن يرتدّ على التصوّر الذي سبق أن صغناه. من المحال إذًا أن ينعقد الكلام على الكائن البشريّ من دون إلحاقه أوّلاً، بطريقة تكاد تكون لاواعية، بالأثر الحاسم الذي يخلّفه اختبارٌ تاريخيٌّ نعيشه في الوقت الراهن. أويجدر بنا القول حينئذٍ إنّ ما هو بشريّ هو بالتأكيد الحيّز الذي تتمّ فيه مجمل التوصيفات والتكليفات؟ في هذه الحالة، يترتّب علينا أن نرسم حدود المجال الذي يشمل ما نستطيع أن نتفكّر فيه عن حقّ وما نستطيع أن نقوم بتوصيفه

توصيفًا مناسبًا، وهو الأمر الذي يقود التنقيبَ حتمًا إلى المنطقة المحفوفة بالمخاطر العائدة إلى الإجراء الأخلاقيّ"[1].

أيّ كوكبةٍ من بين الكوكبات الثلاث الأنثروبولوجيّة (الإنسان) والأُنطولوجيّة (الكون) واللاهوتيّة (الله) قد تكون مهيّأةً أفضل من سواها لإفشاء السرّ الذي يكتنف هذا الإجراء ؟ يبدو أن الأنثروبولوجيتين الهايدغريّة والعربيّة التي جرى تفحّصهما تقصيان الإنسان عن الاضطلاع بهذه المسؤوليّة الجسيمة. إلاّ أنّه بوسعنا أن نتساءل عن صوابيّة هذا الإقصاء. ثمّة ثغرة فعليّة بالتأكيد لا تني تتّسع على كلّ حال في الاستدلال العائد على التالي إلى كلٍّ من الأنثروبولوجيتين. ذلك لأنّ الإنسان نفسه هو في نهاية المطاف الذي يعيش ويختبر، ويفكّر ويبني، ويتكلّم وينطق. لم تعد مركزيّة الإنسان الملموسة موضع شكّ. غنيّ عن القول بالتالي أنّ ما يعمله الإنسان في هذه المجالات الثلاثة العائدة إلى «الواقعة البشريّة» يمثّل المعيار الأوحد الذي نعتمده. ستطرح المشكلة نفسها آنذاك على صعيد المحتوى الذي ترتبط به هذه الأنشطة الثلاثة، ألا وهي (أن «نعيش» وأن «نفكّر» وأن «نتكلّم»)[2]. هل يكفي أن يتفكّر الإنسان في الله والكون أو الإنسان لكي لا تقوم فعليًّا وحسب هذه المحتويات الثلاثة التي تكوّن «موضوع التفكّر» خارج الدائرة الخاصّة بالفكر الفرديّ أو الجماعيّ، بل لكي تتجلّى أيضًا على وجه الخصوص بما كانت بنى فرعيّة توجّه فكر الإنسان وعمله إيّاهما ؟

تعتزم الأنثروبولوجيا التي تهدف إلى «أنسنة» الإنسان الإبقاء على المرجع التاريخيّ للكائن البشريّ، على نقيض الأنثروبولوجيا الهايدغريّة الواسمة كلّ

---

(1) في معرض الدراسة الفينومينولوجيّة التي يعقدها جان لوك ماريون (Jean-Luc Marion) حول المعايير العائدة إلى قدرة ما هو إلهيّ حقًّا على الانكشاف، يبدو أنّه يؤيّد الفكرة التي تدور حول «إجراءٍ أرضيٍّ» يقوم به الانحسار الخفيّ لله بالذات، علمًا أنّه انحسارٌ يكشف في ما يخفي. انظر: Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance* (Paris: Le Livre de Poche, 1991), p. 118.

(2) انظر: Paul Khoury, *Le Fait et le sens. Esquisse d'une philosophie de la deception*, Ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2007).

انظر أيضاً: Paul Khoury, *Aporétique ou «Que sçay-je?»* (Beirut: [s. n.], 2006).

شيء بالسمة الأُنطولوجيّة، كما على نقيض الأنثروبولوجيا الكلاميّة العائدة إلى الفكر العربيّ الواسمة كلّ شيء بالسمة الثيولوجيّة. إنّ تعليق الأحكام الأوحد الذي يجدر بالإنسان اعتماده هو ذلك الذي يُفترض به تعليق كلّ حكم يتجاوز الكائن في ما خصّ طبيعة الكون بالذات، وكلّ حكم يتجاوز الطبيعة في ما خصّ طبيعة الله بالذات. إنّ الإجراء الأوحد الذي يتّصف بالأصالة والذي يجدر به توجيه الوجود التاريخيّ للإنسان يُفترض به أن يكون إجراءً قائمًا على الاحترام المطلق لما يتّصل بالآخر وبالعلاقات التي ينسجها البشر في ما بينهم. بموجب هذا «الاحترام العنيد»، تغدو المحتوياتُ المرجعيّة لمختلف اختبارات الإنسان الحيّزَ المفضّل لقيام جماليّة روحانيّة خاصّة بالثقافة السائدة. تتحوّل هذه الجماليّة إلى حيّزٍ موائمٍ للتحاور والتبادل بالقَدْر الذي تعود فيه وتندرج في كثافة المعطى البشريّ. ذلكَ هو الشرط الذي سيتيح للتحاور بين الثقافات أن ينجّي البشر من هواماتهم الذاتيّة.

ثبت المصطلحات

الأديان الساميّة	Les religions sémitiques
إرغام الكون على الكشف عن مكنوناته	L'arraisonnement de l'être (Gestell)
الإسطيطيقا أو الجماليّة	L'esthétique
أضفى السمات الخاصّة بالتاريخ على...	Historialiser
أضفى السمات الخاصّة بالزمان على...	Temporaliser
أضفى السمات الخاصّة بالعالم على...	Mondaniser
الأطراف الأربعة	Le quadriparti (Geviert)
الاقتبال العربيّ	La réception arabe
الألوهة	La déité
الأنا الآسرة	Le solipsisme
الانحناء	Clinamen
أُنطولوجي أو كونيّ	Ontologique
الانفتاح الوجديّ	L'ouverure ekstatique
البعد الميتيّ	La dimension mythique

L'avènement, l'événement (Ereignis)	التأتّي التملّكيّ
Historial	تاريخانيّ
L'analytique existentiale	تحليل البنى الأُنطولوجيّة الخاصّة بالوجود البشريّ
L'objectivation	تحويل الإحساسات إلى موضوعات
La sublimation	التصفية
La pensée de l'être	التفكّر في الكون
La déconstruction	التفكيك
La tradition médiévale	التقليد القروسطيّ
La finitude	التناهي
La germanité	الجرمانيّة
La donation (Es Gibt)	الجود
La substance (substantia)	الجوهر
Abend-land (L'époque hespériale)	الحقبة الغرويّة
La vérité de l'être	حقيقة الكون
L'existence de l'être-là	خروج الموجود الإنسانيّ من ذاته
La démocratisation	الدمقرطة
Une dynamique destinale	ديناميّة قدَرُها
Subjectiviste	ذاتويّ
La temporalité	الزمانيّة الخاصّة بالكون
La temporellité	الزمانيّة الخاصّة بالموجود الإنسانيّ

La question ontologique	السؤال الأُنطولوجيّ
La technè	الصنعة
Une clairière	الفسحة
La rationalité ipséiste	العقلانيّة الفردانيّة
L'étant	الكائن
Un être-sous-la-main	كائنٌ في متناول اليد
L'être-dans-le-monde	الكائن الموجود في العالم
Ontique	كائنيّ
Être et temps	الكون والزمن
Le principe d'anarchie	مبدأ الأنارخيا أي مبدأ انعدام المبدأ
Le principe de raison	مبدأ العلّة
La transcendance	المجاوزة
Scolastique	مدرسيّ
Le tournant (Die Kehre)	المنعطف
Dasein (l'être-le-là)	الموجود الإنسانيّ
Herméneutique de la facticité	هيرمينوطيقا الوقائعيّة
Existentia	الوجود

المراجع

1- العربية

كتب

أحمد، إبراهيم. **إشكاليّة الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر**. بيروت: الدار العربيّة للعلوم-ناشرون؛ منشورات الاختلاف، 2006.

اختبار الفكر. بيروت: دار النهار، 2004.

الأرسوزي، زكي. **المؤلّفات الكاملة**. دمشق: [د. ن.]، 1976.

بنعبد العالي، عبد السلام. **أُسس الفكر الفلسفيّ المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1991.

بن عدي، يوسف. **أسئلة التنوير والعقلانيّة في الفكر العربيّ المعاصر** بيروت: الدار العربيّة للعلوم، 2009.

بن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**. بيروت: [د. ن.]، 1971.

التريكي، فتحي ورشيدة التريكي. **فلسفة الحداثة**. بيروت: منشورات مركز الإنماء القوميّ، 1992.

التوحيديّ، أبو حيّان. **الإمتاع والمؤانسة**. صحّحه وضبطه وشرحه غريبه أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1938.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربيّ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.

الجندي، أنور. أخطاء المنهج الغربيّ. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974.

______. معالم الفكر العربيّ المعاصر. القاهرة: [د. ن.]، 1965.

حرب، علي. النصّ والحقيقة. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2000. 3 ج.

خوري، بولس. اصطلاحات فلسفيّة ولاهوتيّة. جونية، لبنان: المطبعة البولسيّة، 2009.

الداوي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفيّ المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992.

زريق، قسطنطين. نحن والمستقبل. بيروت: دار العلم للملايين، 1977.

زيعور، علي. التحليل النفسيّ للذات العربيّة. بيروت: دار الطليعة، 1977.

سعيد، علي أحمد [أدونيس]. الثابت والمتحوّل. بيروت: دار الساقي، 1974.

______. صدمة الحداثة. بيروت: [د. ن.]، 1978.

الشيخ، محمد. نقد الحداثة في فكر هايدغر. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2008.

صعب، حسن. تحديث العقل العربيّ. بيروت: دار العلم للملايين، 1972.

العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخيّ. بيروت: [د. ن.]، 1973.

العظم، صادق جلال. دراسات في الفلسفة الغربيّة الحديثة. بيروت: دار العودة، 1974.

غالي، وائل. قراءة في الفكر المصريّ المعاصر. القاهرة: [د. ن.]، 2009.

فخري، ماجد. دراسات في الفكر العربيّ. بيروت: دار النهار للنشر، 1977. (السلسلة الفكرية)

الكتابات الأساسيّة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003.

المبارك، محمد. الإسلام والفكر العلميّ. بيروت: [دار الفكر المعاصر]، 1978.

______. مذكّرات في الثقافة الإسلاميّة. بيروت: [دار الفكر، د. ت.].

محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربيّ. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1974.

المسكيني، فتحي. نقد العقل التأويليّ - أو فلسفة الإله الأخير. مارتن هايدغر من الأنطولوجيا الأساسيّة إلى تاريخ الوجود، 1919-1944. [د. م.]: مركز الإنماء العربي، 2005.

المصباحي، محمد. تحوّلات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1994.

______. من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظريّة العقل عند العرب. بيروت: دار الطليعة، 1990.

مهيبل، عمر. إشكاليّة التواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة. [د. م.]: الدار الغربيّة للعلوم، 2006.

نجم، إيلي. مقاربات. بيروت: [د. ن.]، 2002.

______. مقاربات فلسفيّة. بيروت: [د. ن.]، 2007.

______. ______. بيروت: [د. ن.]، 2010.

نصّار، ناصيف. تصوّرات الأمّة المعاصرة. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 1982. (مكتبة الفكر الاجتماعي)

______. الذات والحضور: بحثٌ في مبادئ الوجود التاريخيّ. بيروت: دار الطليعة، 2008.

______. طريق الاستقلال الفلسفيّ. بيروت: منشورات الجامعة الأنطونية، 1975.

هايدغر ضدّ هيغل، التراث والاختلاف. [بيروت]: دار التنوير للطباعة، 1985.

هايدغر، مارتن. أصل العمل الفنّيّ. ترجمة أبو العيد دودو. [د. م.]: منشورات الاختلاف، 2001.

______. الكون والزمن. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2012.

______. مبدأ العلّة. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 2001. (الأعمال الكاملة؛ 10)

______. نداء الحقيقة = *L'appel de la vérité*. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977.

هولدرلين وماهيّة الشعر. القاهرة: دار الثقافة، [د. ت.].

هويدي، يحيى. في فلسفة علم المنطق. القاهرة: [د. ن.]، 1972.

دورية

«الرسالة في النزعة الإنسانية = *La Lettre sur l'humanisme = Über den Humanismus*.» مدارات فلسفيّة: العدد 6، تشرين الثاني/ نوفمبر 2009. <http://www.jeeran.com>، 21 كانون الثاني/ يناير 2009.

2- الأجنبية

Books

Abdallah Laroui, Abdallah. *Islam et modernité.* Paris: La Découverte, 1987.

______. *L'idéologie arabe contemporaine.* Paris: Cahier de l'Herne, 1977.

Al-Hababi, Muhammad Aziz. *Le Personnalisme musulman.* Paris: PUF, 1967.

Aoun, Mouchir. *La Polis heideggerienne, lieu de reconciliation de l'être et du politique.* Altenberge: Oros Verlag, 1996.

Apel, K. O. *Transformation der Philosophie.* Germany: Suhrkamp, 1973.

Arkoun, Mohammed. *Essais sur la pensée islamique.* Paris: Maisonneuve; Larose, 1973.

_______. *L'humanisme arabe au IVe-Xe siècle : Miskawayh, philosophe et historien.* Paris: Vrin, 1982.

_______. *Pour une critique de la raison islamique.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

Arnaldez, R. *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge.* Paris: Albin Michel, 1993.

Audo, A. *Zakî al Arsûzî. Un arabe face à la modernité.* Beirut: Dar el Machreq, 1988.

Badawi, A. *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Paris: Vrin, 1987.

Birault, H. *De l'Être, du divin et des dieux.* Paris: Cerf, 2005.

Brisart, R. *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit.* Bruxelles: Facultés Saint-Louis, 1991.

Burgat, Fr. *L'Islamisme en face.* Paris: La Découverte, 2002.

Burlot, J. *La Civilisation islamique.* Paris: Hachette, 1982.

Chebel, Malek. *L'Islam et la raison. Le combat des idées.* Paris: Perrin, 2006.

Collège international de philosophie. *Heidegger. Questions ouvertes.* Paris: Osiris, 1988.

De Carvalho, Henrique Martins. *L'Islam actuel et les grands problèmes mondiaux.* Bruxelles: Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1970.

De Walhens, A. *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne.* Paris: Nauwelaerts & Desclée de Brouwer, 1953.

Der Satz vom Grund. Frankfurt: Klostermann, 1997. (GA; 10)

Détienne, M. *Comparer l'incomparable.* Paris: Seuil, 2000.

Djait, H. *Concilium,* «Chrétiens et musulmans». Paris: [s. n.], 1976.

_______. *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques.* Paris: Seuil, 1974.

Dunand, F. *Exégèse, langue et théologie en islam.* Paris: Vrin, 1990.

Fakhry, Majid. *Histoire de la philosophie islamique.* Paris: Cerf, 1989.

Gadamer, H. G. *Heidegger.* Paris: Cahier de l' Herne, 1983.

Görland, I. *Transzendenz und selbst. Eine phase in Heideggers Denken.* Frankfurt: Klostermann, 1981.

Greisch, J. *La Parole heureuse.* Paris: Beauchesne, 1987.

_______. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit.* Paris: PUF, 1994. (Épiméthée)

Guilead, R. *Être et liberté. Une* étude *sur le dernier Heidegger.* Paris: Nauwelaerts, 1964.

Haar, M. *Heidegger et l'essence de l'homme.* Grenoble: Jérôme Millon, 1990.

_______. *Les Symboles du lieu. L'habitation de l'homme.* Paris: L'Herne, 1983.

Hai, S. (ed.). *Arab nationalism. An anthology.* Berkeley, CA: [University of California Press], 1974.

Heidegger, Martin. *Acheminement vers la parole.* Paris: Gallimard, 1976.

_______. *Approche de Hölderlin.* Paris: Gallimard, 1973.

_______. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis.* Frankfurt: Klostermann, 1989. (GA; 65)

_______. *Briefwechsel 1920-1963.* édité par Biemel and Saner. Frankfurt: Klostermann, 1990.

_______. *Chemins d'explication.* Paris: Cahier de l'Herne, 1937.

_______. *Chemins qui ne mènent nulle part.* Paris: Gallimard, 1962. (tel)

_______. *Chemins qui ne mènent nulle part.* Paris: Gallimard, 1980.

_______. *Das Ereignis.* Frankfurt: Klostermann, 2009. (GA; 71)

______. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt: Klostermann, 2004. (Gesamtausgabe; 64)

______. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt: Klostermann, 1981. (GA; 4)

______. *Essais et conferences*. Paris: Gallimard, 1958.

______. *Être et temps*. Paris: Gallimard, 1986.

______. *Hegel. 1. Die Negativität. 2. Erläuterungen der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*. Frankfurt: Klostermann, 1995.

______. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Klostermann, 1973. (GA; 32)

______. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.

______. *Hölderlins Hymne «Der Ister»*. Frankfurt: Klostermann, 1984. (GA; 53)

______. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. Frankfurt: Klostermann, 1989. (GA; 39)

______. *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1977. (GA; 5)

______. *Hymnen Hölderlins «Germanien» und «Der Rhein»*. Frankfurt: klostermann, 1988. (GA; 39)

______. *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1967.

______. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.

______. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann, 1977. (GA; 3)

______. *Le principe de raison*. Paris: Gallimard, 1962.

______. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Frankfurt: Klostermann, 2009. (GA; 76)

______. *Les Hymnes de Hölderlin. La «Germanie» et le «Rhin»*. Paris: Gallimard, 1988.

______. *Lettre du 4 novembre1945*.

______. *Lettre sur l'humanisme.* Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

______. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* Frankfurt: Klostermann, 1976. (GA; 21)

______. *Nach der Wahrheit Logik. Die Frage.* Frankfurt: Klostermann, 1976. (GA; 21)

______. *Nietzsche I.* Paris: Gallimard, 1971.

______. *Nietzsche II.* Paris: Gallimard, 1971.

______. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis.* Frankfurt: Klostermann, 1989. (GA; 47)

______. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität.* Frankfurt: Klostermann, 1988. (GA; 63)

______. *Parmenides.* Frankfurt: Klostermann, 1982. (GA; 54)

______. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abbandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logic.* Frankfurt: klostermann, 1998. (GA; 62)

______. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.* Frankfurt: Klostermann, 1985. (GA; 63)

______. *Platon: Sophistes.* Frankfurt: Klostermann, 1991. (GA; 19)

______. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* Frankfurt: Klostermann, 1988. vol. 20.

______. *Qu'est-ce qu'une chose?.* Paris: Gallimard, 1971. (tel)

______. *Questions I.* Paris: Gallimard, 1968.

______. *Questions I et II.* Paris: Gallimard, 1968.

______. ______. Paris: Gallimard, [1990]. (tel; 156)

______. *Questions III et IV.* Paris: Gallimard, 1967.

______. ______. Paris: Gallimard, 1976.

______. ______. Paris: Gallimard, 1978.

_______. _______. Paris: Gallimard, 1990.

_______. *Questions IV.* Paris: Gallimard, 1967.

_______. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique.* Paris: Mercure de France, 1988.

_______. *Schelling. Zur erneuten Auslegung seiner Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.* Frankfurt: Klostermann, 1991. (GA; 49)

_______. *Sein und Zeit.* Frankfurt: Klostermann, 1977. (GA; 2)

_______. und Karl Jaspers. *Briefwechsel 1920-1963.* Frankfurt: Klostermann, 1990.

_______. *Unterwegs zur Sprache.* Frankfurt: Klostermann, 1985. (GA; 12)

_______. *Vorträge und Aufsätze.* Neske: Pfüllingen, 1990.

_______. *Wegmarken.* Frankfurt: Klostermann, 1976. (GA; 9)

_______. *Zollikoner Seminare.* edited by M. Boss. Frankfurt: Klostermann, 1987.

_______. *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen.* Frankfurt: Klostermann, 2000. (GA; 75)

_______. *Zur Bestimmung der Philosophie.* Frankfurt: Klostermann, 1987. (GA; 56-57)

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939.* London: Cambridge University Press, 1970.

Jaeger, W. *À la naissance de la théologie: Essai sur les présocratiques.* Paris: Les Editions Du Cerf, 1978. (Cogitatio fidei; no. 19)

Jomier, J. *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine.* Paris: Cerf, 1996.

Kelkel, A. *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger.* Paris: Vrin, 1980.

Khoury, Paul. *Aporétique ou «Que sçay-je?».* Beirut: [s. n.], 2006.

_______. *L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et sécularité.* Würzburg; Altenberge: [s. n.], 1994.

vol. 1: *Echter Verlag-Oros Verlag.*

______. *Le Fait et le sens. Esquisse d'une philosophie de la deception.* Paris: L'Harmattan, 2007. (Ouverture philosophique)

______. *Tradition et modernité : Thèmes et tendances de la pensée arabe actuelle.* Beirut: [n. pb.], 1983.

Kisiel, Th. *Philosophie und Poesie. Festschrift Otto Pöggeler.* Stuttgart: [s. n.], 1988.

L. Ferry et A. Renaut. 68-86 Itinéraires de l'individu, le monde actuel. Paris : Gallimard, 1987.

______. *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain.* Paris: Gallimard, 1986.

______. *Les fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida.* édité par Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy. Paris: Galilée, 1981.

______. *Système et critique: Essai sur la critique de la raison dans la pensée contemporaine.* Brussels, Ousia, 1984.

L'expérience de la pensée= Aus der Erfahrung des Denken. Frankfurt: Klostermann, 2002.

Lafont, G. *Dieu, le temps et l'être.* Paris: Cerf, 1986.

Le Comparatisme en histoire des religions. édité par F. Dunand. Paris: Cerf, 1997.

Lévinas, E. *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre.* Paris: Grasset, 1991.

Marion, J.-L. *Dieu sans l'être.* Paris: PUF, 1991.

______. *L'Idole et la distance.* Paris: Le Livre de Poche, 1991.

Massignon, L. *Examen du «Présent de l'homme lettré».* Roma: PISAI, 1992.

Masson, D. *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines compares.* Paris: Desclée de Brouwer, 1976.

Mattéi, J.-F. *Heidegger. L'énigme de l'être.* Paris: PUF, 2004.

______. *Heidegger et Holderlin. Le Quadriparti.* Paris: PUF, 2001.

Miquel, A. *L'Islam et sa civilization.* Paris: Armand Colin, 1982.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islam, perspectives et réalités.* Paris: Buchet-Chastel, 1975.

Normes et valeurs dans l'Islam contemporain. édité par J.-P. Charnay. Paris: Payot, 1966.

Ott, H. *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie.* Frankfurt; New York: Campus, 1990.

Papenfuss, D. und O. Pöggeler, eds. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers.* Frankfurt: Klostermann, 1990.

Pöggele, O. *Der Denkweg Martin Heideggers.* Neske: Pfüllingen, 1990.

______. *La Pensée de Martin Heidegger.* Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

Richardson, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought.* La Haye: M. Nijhof, 1963.

Ricœur, Paul. *La Métaphore vive.* Paris: Seuil, 1975.

Roy, O. *L'échec de l'islam politique.* Paris: Seuil, 1992.

Scherer, R. et A. Kelkel. *Heidegger.* Paris: Seghers, 1973.

Schürmann, R. *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir.* Paris: Seuil, 1982.

Shayegan, D. *Le Regard motile.* Paris: Éditions de l'Aube, 2002.

Siefert, Gethmann und O. Pöggeler (eds.). *Heidegger und die praktische Philosophie.* Frankfurt: Klostermann, 1988.

Slimane, L. «Une Leçon d'humanisme arabe: Agréments et aimable compagnie (Plaisirs de la causerie en bonne société) D'Abî Hayyan al-Tawhîdi.» *Synergies*: no. 6, 2009.

Sourdel, D. et J. Sourdel. *La Civilisation de l' islam classique.* Paris: Arthaud, 1983.

Steiner, G. *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction.* Paris: [s. n.], 1978.

Taminiaux, J. *Heidegger et l'idée de la phenomenology.* Dordrecht: Kluwer, 1988.

Thomä, D. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976.* Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

Zakariya, F. *Laïcité et islamisme. Les Arabes à l'heure du choix.* Paris; Cairo: La découverte, 1991.

Zarader, M. *A dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque.* Paris: Seuil, 1990.

_______. *Heidegger et les paroles de l'origine.* Paris: Vrin, 1990.

Zeghidour, S. *La Poésie arabe moderne entre l'islam et l'Occident.* Paris: Karthala, 1982.

_______. *La Vie quotidienne à la Mecque de Mahomet à nos jours.* Paris: Hachette, 1989.

Periodicals

Apel, K. O. «Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison.» *Le Débat*: no. 49, mars-avril 1988.

Arkoun, M. «Islam, révélation et revolution.» *Dieux en société : Le religieux et le politique*: no. 127, février 1992.

Gobillot, G. »Une solution au problème de la prédestination en islam.« *Revue Philosophique de Louvain,* Paris: UCL, 2007.

Greisch, J. «Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger.» *Revue des sciences philosophiques et théologique*: no. 57, 1973.

_______. «L'appel de l'Être et la parole de Dieu.» *Études*: vol. 361, 1984.

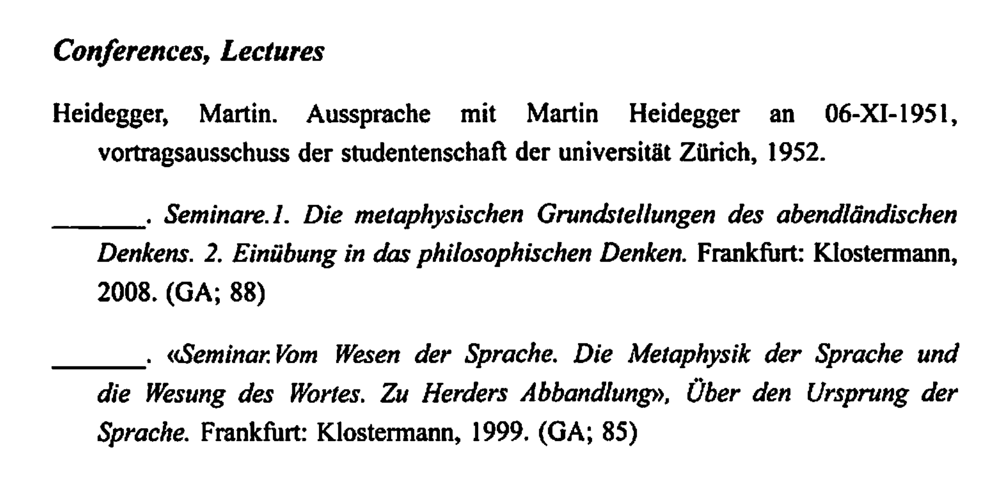
Grondin, J. «La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger.» *Revue de métaphysique et de morale*: no. 93, 1988.

Heidegger, Martin. «Heidegger. La pensée à l'heure de la technique et de la mondialisation.» *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*: no. 18, 2006.

Mattéi, J.-F. «Le Crépuscule de la philosophie.» *Les Études philosophiques,* 1986.

Renaut, A. «Qu'est-ce que l'homme? Essai sur le chemin de pensée de Martin Heidegger.» *Man and World*: no. 9, 1976.

Shayegan, D. «Heidegger en Iran.» *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*: vol. 18, 2006.



Conferences, Lectures

Heidegger, Martin. Aussprache mit Martin Heidegger an 06-XI-1951, vortragsausschuss der studentenschaft der universität Zürich, 1952.

_______. *Seminare.1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophischen Denken.* Frankfurt: Klostermann, 2008. (GA; 88)

_______. «*Seminar.Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abbandlung*», *Über den Ursprung der Sprache.* Frankfurt: Klostermann, 1999. (GA; 85)

فهرس عام

-غ-

-ن-

-هـ-